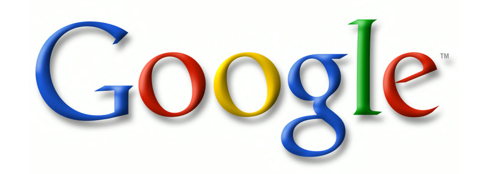


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

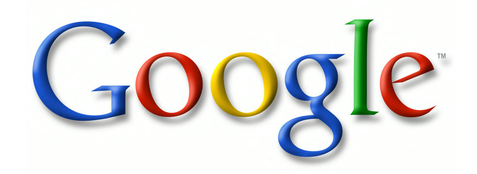
Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

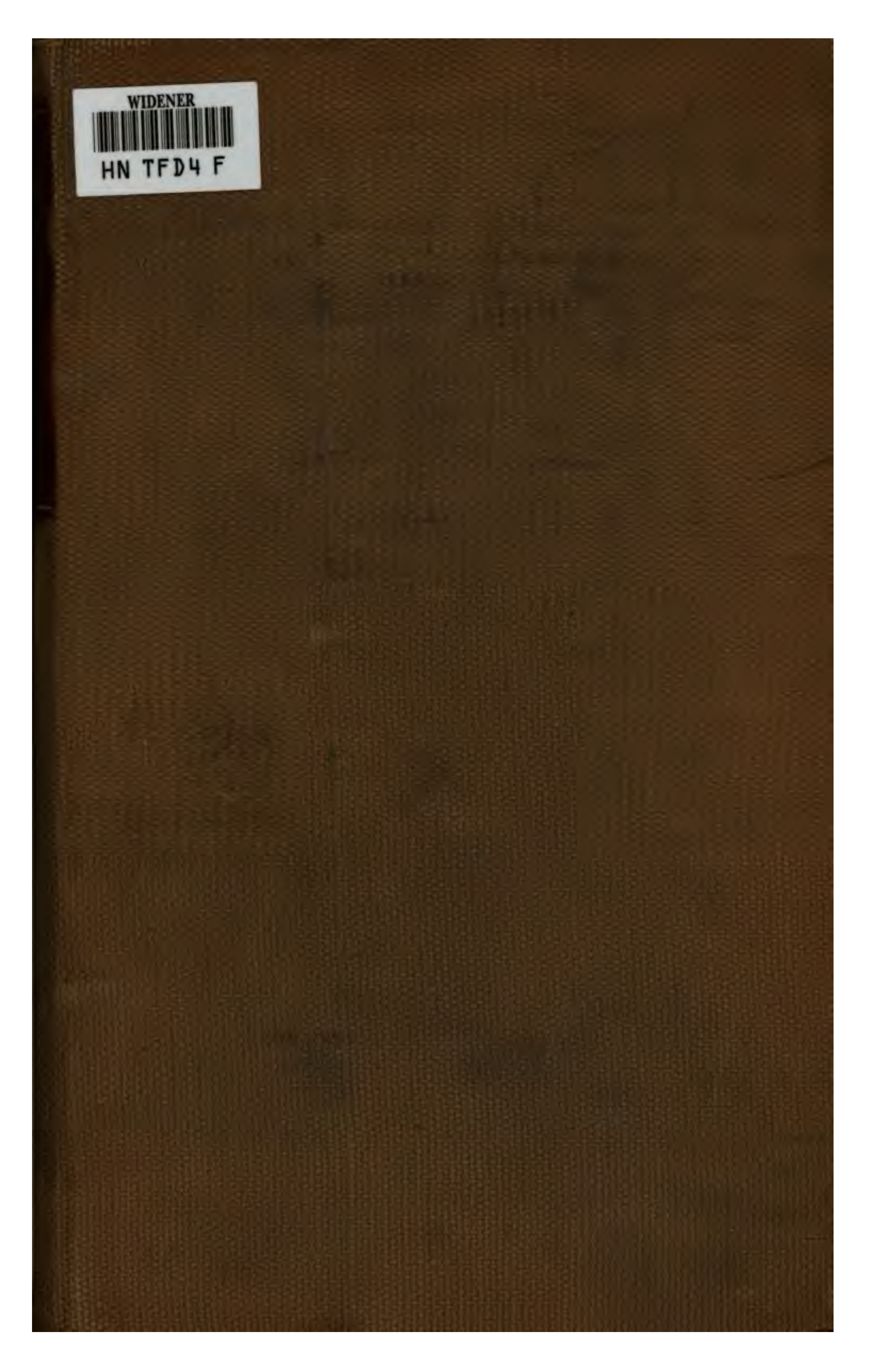
Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


WIDENER
HN TFD4 F

Phil 3830.1

Bound
APR 1898



Harvard College Library

FROM THE FUND OF

CHARLES MINOT

(Class of 1828).

Received 20 Feb. 1875.



Philosophische Bibliothek

oder

Sammlung

der

Hauptwerke der Philosophie

alter und neuer Zeit.

Unter Mitwirkung namhafter Gelehrten

herausgegeben, beziehungsweise übersetzt, erläutert
und mit Lebensbeschreibungen versehen

von

J. H. v. Kirchmann.

Fünfundvierzigster Band.

Erläuterungen zu Spinoza's Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes, und zu dessen politischer Abhandlung.

Berlin, 1871.
Verlag von L. Heimann,
Wilhelms-Strasse No. 84.

Erläuterungen

zu

Benedict von Spinoza's

Abhandlung

über die

Verbesserung des Verstandes

und zu dessen

Politischer Abhandlung

von

J. H. von Kirchmann.

Berlin, 1871.
Verlag von L. Heimann.
Wilhelms-Strasse No 84.

Philosophische Bibliothek

oder

Sammlung

der

Hauptwerke der Philosophie

alter und neuer Zeit.

Unter Mitwirkung namhafter Gelehrten

herausgegeben, beziehungsweise übersetzt, erläutert
und mit Lebensbeschreibungen versehen

von

J. H. v. Kirchmann.

Fünfundvierzigster Band.

Erläuterungen zu Spinoza's Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes, und zu dessen politischer Abhandlung.

Berlin, 1871.

Verlag von L. Heimann,

Wilhelms-Strasse No. 84.

Erläuterungen

zu

Benedict von Spinoza's

Abhandlung

über die

Verbesserung des Verstandes

und zu dessen

Politischer Abhandlung

von

J. H. von Kirchmann.

Berlin, 1871.

Verlag von L. Heimann.

Wilhelms-Strasse No 84.

Phil 3830.1

801/17

1875, Feb. 20.
Minot Fund.
$.12

(Das Vorwort und die Erklärung der Abkürzungen ist bei Band XLIV. befindlich.)

1. Vorwort (S. 1). Dieses Vorwort ist zwar nicht unterzeichnet, aber rührt jedenfalls von J. Jarris oder L. Meyer her, welcher Letztere die sämmtlichen nach dem Tode Sp.'s erschienenen Werke desselben 1677 herausgegeben und mit einer von J. Jarris verfassten und von L. Meyer ins Lateinische übersetzten Vorrede begleitet hat, in welcher er in Bezug auf diese Abhandlung das hier Bemerkte erwähnt und auch dieses Vorwortes hier gedenkt. Meyer sagt dort: „Die Abhandlung über die „Verbesserung des Verstandes gehört nach Ausweis des „Stils und der Begriffe zu den früheren Arbeiten unseres „Philosophen. Die Bedeutung des darin behandelten Ge-„genstandes und der grosse Nutzen des darin vorgesteck-„ten Zieles, nämlich dem Verstande den leichtesten und „ebensten Weg zur wahren Erkenntniss der Dinge zu „bereiten, sind für ihn immer ein Sporn gewesen, dass „er die Arbeit zu Ende führe. Allein das Gewicht der „Arbeit, die tiefen Erwägungen und die ausgebreiteten „sachlichen Kenntnisse, welche zu dessen Vollendung er-„forderlich waren, haben ihn nur langsam vorwärts kom-„men lassen, und sie sind auch mit der Grund, dass diese „Schrift nicht vollendet worden ist und dass hier und da „Etwas darin mangelt. Schon der Verfasser bemerkt in „den von ihm selbst beigefügten Anmerkungen, dass der „behandelte Gegenstand sorgfältiger dargelegt oder weiter „erklärt werden müsse, sei es in seiner Philosophie oder „anderwärts.“

Was die bestimmtere Zeit, zu welcher Sp. diese Schrift verfasst hat, und ihr Verhältniss zu seinen übrigen Schriften betrifft, so ist hierüber das Nähere in dem

Vorworte zu B. XLIV. bemerkt worden, auf welches hier Bezug genommen wird.

2. Titel (S. 2). Den lateinischen Titel: *De emendatione intellectus*, hat Auerbach: „Ueber die Ausbildung des Verstandes", und Kuno Fischer: „Ueber die Berichtigung des Verstandes" übersetzt. Allein „berichtigen" lässt sich nur ein Wissen, nicht aber das Instrument, mit welchem dieses Wissen erlangt wird, als welches dem Sp. der Verstand gilt; vielmehr ist ein solches Instrument als ein Seiendes nur zu verbessern. Ebenso drückt: „Ausbildung" den Gedanken Sp.'s nicht bestimmt genug aus; Sp. will die Kraft des Verstandes nicht blos ausbilden, was schon jeder Schulmeister thut, sondern dieser Kraft eine ganz andere Richtung und Entwickelung geben. Deshalb ist der Titel durch: „Verbesserung des Verstandes" übersetzt worden.

Ein vorläufiges Urtheil über den Inhalt und die Bedeutung dieses Werkes ist in dem Vorwort enthalten. Bekanntlich hat auch Descartes seine schriftstellerische Thätigkeit mit einer „Abhandlung über die Methode, rich„tig zu denken und die Wahrheit in den Wissenschaften „zu suchen" begonnen, welche 1637 erschienen war. Es ist sehr wahrscheinlich, dass dies Beispiel den Sp. zur Nachahmung veranlasst hat; der Titel und die erste Anlage ist bei beiden sehr übereinstimmend; der Inhalt aber ist sehr verschieden. Desc. Abhandlung ist in der Art französischer Memoiren gehalten; es überwiegt darin die Schilderung persönlicher Erlebnisse und Zustände; die eigentliche Aufgabe wird nur kurz im zweiten Abschnitte behandelt und im vierten und fünften Abschnitt ihr Werth nur an praktischen Beispielen dargelegt; dabei ist die Darstellung verständlich, pikant und geistreich gehalten. Dies Alles fehlt bei Sp., trotzdem dass er sich diese Abhandlung zum Muster genommen haben mag; die Verschiedenheit der Charaktere hat das Werk unter seiner Hand unwillkürlich zu einem ganz andern werden lassen. Sp. fängt zwar ebenfalls mit persönlichen Erlebnissen an, allein sie verschwinden hier weit schneller und machen einer eindringenden rein sachlichen und eingehenden Untersuchung des Gegenstandes Platz, die in strengerer Ordnung fortgeführt wird und viel mit den schwie-

rigsten Begriffen sich bemüht, so dass Erläuterungen hier nöthiger werden, als bei Descartes. Während es Letzterem bei einer lockern Ordnung und mannichfachen Abschweifungen leicht wird, seine Abhandlung zu Ende zu bringen, ist Sp. noch vor der Mitte der Arbeit darin stecken geblieben, und obwohl er sich auch in spätern Jahren mit ihr beschäftiget haben mag, wenn man Meyer's Versicherungen glauben darf, so hat Sp. doch sich nie zur Vollendung der Schrift und ihrer Veröffentlichung entschliessen können; erst seine Freunde haben nach seinem Tode das Vorgefundene bekannt gemacht.

3. Das höchste Gut (S. 2). Descartes setzt in seiner Abhandlung gleich im Beginne als Ziel die Ermittelung der Wahrheit; es sind nur wissenschaftliche Zwecke, welche er verfolgt; die ethische Seite des Lebens wird bei ihm nur zufällig im dritten Abschnitt hineingezogen, und zwar nur um, während er sein Leben den Wissenschaften widmet, doch für sein Handeln vorläufig einen sittlichen Anhalt zu haben.

Sp. dagegen stellt sofort das höchste oder wahre Gut des Lebens als das Ziel hin, weshalb er die Arbeit begonnen habe, und nur weil die Erkenntniss sich als Mittel dazu ergiebt, wird die dabei zu beobachtende Methode zur Vorbedingung des glückseligen Lebens; nach diesem Gesichtspunkt ist seine Schrift unternommen und abgefasst.

4. Sinnenlust (S. 3). Unter „Sinnenlust" *(Libido)* versteht Sp. vorzugsweise die geschlechtliche Lust; an einzelnen Stellen aber überhaupt die Lust aus dem Körper im Sinne von B. XI. 28.

5. Sinnenlust (S. 3). Diese Auffassung der geschlechtlichen Lust zeigt die orientalische Abstammung Sp.'s. Die Verfeinerung und Erhebung dieser Lust durch die damit verbundene geistige Liebe in ihrer reichen Mannichfaltigkeit kennt Sp. nicht, obgleich er mit der Tochter seines Lehrers van Ende ein Liebesverhältniss in seiner Jugend angeknüpft hatte. Der trübe Ausgang desselben (B. IV. 1.) scheint ihm allen Umgang mit gebildeten

Frauen, die gelehrten ausgenommen, verleidet zu haben, und so erklärt sich die obige Auffassung.

6. **Ehrgeiz** (S. 3). Diese hier von Sp. gegebene Eintheilung der Lust mit ihren Ursachen, welche damit zu Zielen für den Menschen werden, desgleichen ihre Beurtheilung ist ausserordentlich schwach; die Arten der Lust und ihre Ursachen, nach denen die Menschen streben, sind viel mannichfaltiger (B. XI. 28.), und die hier von Sp. gegen sie aufgestellten Gründe zeigen schon die einseitige, dem thätigen Leben abgewendete, in das spekulative Denken sich verlierende Richtung und trübe Stimmung des Stubengelehrten. Ganz anders denkt sein Lehrer Descartes, welcher sagt (B. XXV. A. 42): „Auch „hoffte ich im Verkehr mit den Menschen mein Ziel (die „Erforschung der Wahrheit) besser zu erreichen, als wenn „ich in das Zimmer, wo ich dies bedacht hatte, mich „länger einschlösse. Ich begab mich deshalb noch vor „Ende des Winters wieder auf die Reise und wanderte „die folgenden neun Jahre in der Welt umher, wobei ich „indess nur Zuschauer, aber nicht Mitspieler in den hier „aufgeführten Komödien zu bleiben suchte."

7. **Besitzer** (S. 4). Dies Wortspiel mit „besitzen" und „besessen werden", ist leicht verständlich; im ersten Fall ist noch der Mensch Herr über die Sache; im letzteren Fall ist aber die Sache Herr über den Menschen.

8. **Selbstbekenntnisse** (S. 5). Diese Geständnisse zeigen, dass auch Sp. in seinen Studien viele Anfechtungen von seinen Leidenschaften zu erdulden gehabt hat. Heiterer ist die Stimmung bei Descartes; er sagt (B. XXV. A. 40). „Ohne die verschiedenen Beschäftigungen der Menschen herabzusetzen, glaubte ich doch am „besten zu thun, wenn ich die meinige fortsetzte, d. h. „wenn ich mein ganzes Leben zur Ausbildung meiner „Vernunft und zum Fortschritt in der Kenntniss der „Wahrheit nach der mir vorgesetzten Methode verwendete. „Ich empfand, seitdem ich dies that, eine so grosse Heiterkeit, dass es nach meiner Meinung nichts Angenehmeres „und Unschuldigeres in diesem Leben geben konnte; jeden „Tag entdeckte ich neue Wahrheiten, und die Freude dar-

„über erfüllte meine Seele so, dass alles Andere mich „nicht berührte.“

Auch wollte Descartes kein Sonderling wie Sp. werden; er sagt (Das. S. 36.) „Mein erster Grundsatz bei „Anwendung meiner Methode war, im praktischen Leben „den Gesetzen und Gewohnheiten meines Vaterlandes zu „folgen.“ Diese Gegensätze in den Temperamenten und Charakteren beider Männer sind dann später auch in ihren theoretischen Werken deutlich hervorgetreten.

9. Das Geld als Mittel (S. 5). Dies sind Aristotelische Ansichten; man sehe Aristoteles, Nikomachische Ethik, I. Kap. 8.

9 b. Gut und Schlecht (S. 5). Dieselbe Ansicht ist ausgesprochen und weiter ausgeführt in der Ethik Sp's., Buch 4 Vorrede. (B. IV. 166).

10. Einheit der Seele mit der Natur (S. 6). Unter „ganzer Natur“ versteht Sp. dasselbe, was er später Gott nennt. In seiner Ethik, Buch 4 Vorrede, sagt er ausdrücklich: „denn ich habe gezeigt, dass die Natur nicht „nach Zwecken handelt, da jenes ewige und umwandelbare „Wesen, was ich Gott oder Natur nenne“ etc. — Ferner: „der Grund, weshalb Gott oder die Natur „handelt, und weshalb sie existirt, ist ein und dasselbe.“ — Was Sp. unter „Einheit der Seele mit der ganzen Natur“ (Gott) versteht, darüber verweist er auf einen anderen Ort; er meint damit nicht eine andere Stelle dieser Abhandlung, sondern seine Philosophie, deren Abfassung ihm damals vorschwebte, oder mit deren Ausarbeitung er beginnen wollte. Dieser Philosophie gab er in ihrer letzten Form den Titel „Ethik“, und hier wird diese Einheit der Seele mit Gott in Buch 5, L. 30. 32. 33—37 näher entwickelt und bestimmter als „die geistige Liebe zu Gott“ bezeichnet.

11. Uebereinstimmung mit Anderen (S. 6). Sp. sagt Ethik IV. L. 37: „das Gut, was Jeder, welcher der Tugend „folgt, für sich begehrt, wünscht er auch den übrigen „Menschen, und zwar um so mehr, je grösser seine Er-

„kenntniss Gottes ist.“ Statt „Gott“ hat Sp. hier „Natur“ gesagt; aber Beides gilt ihm als identisch.

12. Die nothwendigen Wissenschaften (S. 6). Dieser, rein aus verständigen Reflexionen hervorgehende Aufbau der Formen der bürgerlichen Gesellschaft und des Staats kehrt in dem letzten Werke Sp.'s genau so, nur ausgeführter, wieder, nämlich in seiner politischen Abhandlung.

13. Ethik (S. 7). Hieraus erhellt, weshalb Sp. sein späteres systematisches philosophisches Werk, auf das er hier in den Anmerkungen oft als ein auszuführendes hindeutet, Ethik genannt hat. Die Erkenntniss ist nach Sp. nicht ihr eigener Zweck, sondern sie soll nur als Mittel für die Erlangung der menschlichen Vollkommenheit und Glückseligkeit dienen, und sie hat deshalb von diesen ihre Schranke zu empfangen.

14. Lebensregeln (S. 7). Auch hier folgt Sp. dem Beispiel des Descartes; dieser sagt (Methode Abschn. 3, B. XXV. A. 36): „Um während der Zeit, wo die Vernunft „mich nöthigte, in meinen Urtheilen unentschlossen zu „bleiben, es nicht auch in meinen Handlungen zu sein, „und um während dem so glücklich als möglich zu leben, „bildete ich mir als Vorrath eine Moral aus drei oder vier „Grundsätzen, die ich hier mittheilen will.“ Dem Inhalte nach sind aber die von beiden Männern gegebenen Regeln sehr verschieden; auch hier tritt der Unterschied ihrer Temperamente hervor; bei Sp. überwiegt aus reiner theoretischer Konsequenz das egoistische Moment, wie später in seiner Ethik, während Descartes sich in seinen Grundsätzen männlicher, edler, entschlossener und sittlicher hält.

15. Erkenntniss (S. 7). Dass die vollkommene Erkenntniss eine Bedingung für die Erreichung des dem Menschen gesetzten Zieles bildet und deshalb zu erstreben ist, hat Sp. in dieser Schrift nicht dargelegt; er verweist deshalb auf ein anderes Werk. (Man sehe Erl. 10.) Man kann dies nicht als einen Mangel tadeln, da unsere Schrift sich nur als eine Abhandlung über die Methode ankündigt und das Bisherige nur eine historische Einleitung sein soll.

16. Hörensagen (S. 7). Sp. meint damit die Worte der Sprache, die ihm als willkürlich erfundene Zeichen der Vorstellungen gelten.

17. Erfahrung (S. 8). Dies ist das im täglichen Leben vorkommende und die gewöhnliche Erfahrung bildende induktive Verfahren, wo wenige Fälle genügen, um daraus allgemeine Regeln zu bilden; man denke z. B. an die Wetterregeln und die sympathetischen Heilmittel; später giebt Sp. selbst noch Beispiele hierzu.

18. Anmerkung (S. 8). Diese Anmerkung ist offenbar in späterer Zeit, bei einer vorgenommenen Wiederdurchsicht des Werkes, von Sp. zugesetzt, da die Gedanken darin bestimmter und schärfer als im Texte sind. Welches Wissen Sp. unter dieser dritten Art versteht, ist in einer deutlichen Definition schwer anzugeben. Man sehe Erl. 23. 27. u. 28. Im Allgemeinen ruht dieses Wissen dritter Art schon auf wahren und allgemeingültigen Gesetzen; allein dieses Wissen giebt den Inhalt seines Gegenstandes nicht unmittelbar und nicht in seiner Totalität, sondern bezeichnet denselben nur nach einer einzelnen Eigenthümlichkeit, welche mit dem Inhalte oder Wesen des Gegenstandes blos verknüpft ist; z. B. wenn man den Kreis definirt als eine krumme Linie, wo der Centriwinkel doppelt so gross als der Peripheriewinkel ist. Dieser Satz gilt allerdings nur für den Kreis und keine andere Kurve, und man ist im Stande, daraus weitere Eigenschaften des Kreises abzuleiten; aber dennoch erschöpft diese Eigenthümlichkeit den Inhalt des Kreises nicht; deshalb ist sie gleichsam etwas dem Wesen des Kreises Aeusserliches, und das Wesen des Kreises wird damit nicht unmittelbar gewusst.

19. Vierte Wissensart (S. 8). Der Begriff dieser vierten Art des Wissens ist am schwersten zu fassen. Am meisten hilft noch der Gegensatz gegen die dritte Art. Beide Arten des Wissens sind ein wahres Wissen; allein die dritte Art befasst nur einzelne Eigenschaften des Gegenstandes, während die vierte sein Wesen erfasst. Ein solches Wesen würde es sein, wenn man den Kreis in seiner Gestalt anschaut und der Inhalt der in ihm geltenden Gesetze (Lehrsätze) damit gleichzeitig implicite

besitzt. Dies Wissen ist kein Schliessen von einzelnen Eigenthümlichkeiten auf andere, wobei der Zusammenhang nicht lebendig hervortritt, sondern es ist ein Ueberspringen dieser logischen Operationen und ein unmittelbares Schauen, z. B. wie in dieser Gestalt des Kreises die Gestalten mannichfacher Dreiecke mit ihren Gesetzen enthalten sind, und somit ein unmittelbares Schauen, dass deren Gesetze auch in der Kreisgestalt gelten und zu besonderen Gesetzen sich entwickeln. Das Nähere folgt in der Erl. 28.

20. Beispiele (S. 8). Dies ist die erste Art des Wissens; ein solches Wissen kann wahr sein; allein dies ist ihm zufällig.

21. Beispiele (S. 9). Dies ist die zweite Art des Wissens, die meist auf schlechten Induktionen beruht. Vergl. Erl. 17.

22. Beispiele (S. 9). Hiermit meint Sp. die dritte Art des Wissens.

23. Beispiele (S. 9). Diese, zur dritten Wissensart gehörenden beiden Beispiele zeigen, dass das Eigenthümliche diese Art des Wissens darin liegt, dass man nicht das Wesen des Gegenstandes, d. h. seinen vollen Inhalt sammt den darin geltenden Gesetzen kennt, sondern nur einzelne Bestimmungen aus diesem Inhalt, und dass dieses Wissen durch logische Schlüsse vermittelt ist. Der Mangel dieses Wissens liegt also 1) darin, dass der Inhalt des Gegenstandes nicht in seiner Totalität gewusst wird, und 2) dass dieses Wissen kein unmittelbares ist, sondern durch Schlüsse vermittelt wird, welcher Umweg die volle klare Anschauung des Inhaltes und die unmittelbare Gewissheit von seiner Wahrheit verhindert.

24. Beispiele (S. 9). Hier folgt die vierte Art des Wissens mit zugehörenden Beispielen.

25. Proportion (S. 10). Dies ist die erste Art des Wissens.

26. Proportion (S. 10). Dies ist ein Beispiel der zweiten Art des Wissens, was auf ungenügender Induktion aus eigener Erfahrung beruht.

27. Proportion (S. 10). Dies ist die dritte Art des Wissens, wozu mithin auch das mathematische Wissen gehört, insofern es nur von einer einzelnen Bestimmung auf eine andere führt und diese Erkenntniss durch die Form von zwischengeschobenen Prämissen und Konklusionen vermittelt wird.

28. Proportion (S. 10). Dies wäre dann die vierte Art des Wissens, wo die Proportionalität der Zahlen gesehen und nicht aus einer anderen Bestimmung durch Rechnung abgeleitet, sondern unmittelbar (anschaulich) erkannt werden soll.

Da diese Eintheilung des Wissens zu den wichtigsten Bestimmungen in der Philosophie des Sp. gehört, auch in seinem Haupt- und reifsten Werke, in der Ethik, wiederkehrt, und da auf dieser vierten Art des Wissens der Fundamentalsatz der Ethik Sp.'s beruht, wonach die geistige Liebe Gottes in dieser Wissensart enthalten ist, und daraus alle weitere Pflichten abfliessen, so verdient diese Eintheilung des Wissens noch eine umfassendere Erörterung, zumal die bisherigen Kommentatoren, insbesondere auch Kuno Fischer in seiner Geschichte der Philosophie B. I. Th. II. S. 182 diese Wissensarten ganz unaufgeklärt lässt.

Zunächst erhellt, dass nach Sp.'s Darstellung hier der Gegenstand dieser Arten des Wissens das Allgemeine und nicht das Einzelne ist; nur die erste Art kann auch das Wissen von Einzelnen befassen; bei allen anderen handelt es sich aber nur um Begriffliches und um Gesetze. Sodann liegt die Schwierigkeit des Verständnisses nur in der vierten Art; die beiden ersten sind das, was Aristoteles δοξα, im Gegensatz zur ἐπιστημη nennt; es ist die Meinung im Gegensatz zur Wissenschaft. Die dritte Art mit ihren Schlussfolgerungen und ihrer umfassenden Induktion bezeichnet die Erkenntniss, wie sie durch die besonderen Wissenschaften, einschliesslich der Mathematik gewonnen wird. Indem aber Sp. darüber hinaus noch eine höhere Art des Wissens setzt, während jene dritte

dem gewöhnlichen Vorstellen schon als die höchste gilt, entspringt daraus die Dunkelheit dieser Stelle. Näher betrachtet, liegt die Schwierigkeit darin, dass Sp. in dieser vierten Art die Vorzüge zweier Erkenntnissformen vereint setzt; dieses anschauliche Wissen *(cognitio intuitiva)* soll die Vorzüge des Wahrnehmens und des Denkens in sich vereinen; es soll von jenem die eindringende Natur und die Unmittelbarkeit und von letzterem die Allgemeinheit und das Begriffliche als Inhalt des Wissens an sich haben und Beides in einem Erkenntnissakt verschmelzen. Allein diese Verbindung betrifft Entgegengesetztes und scheint deshalb unmöglich. Gerade für diese Frage helfen auch die von Sp. gegebenen Beispiele wenig. Die Fälle, dass 2+3=5, und dass zwei Linien, die einer dritten parallel sind, es auch unter einander sind, können nur als Beispiele für die Anschaulichkeit und Unmittelbarkeit gelten, die dieser Wissensart einwohnen soll; ebenso kann das Sehen der Proportionalität der Zahlen nur als Beispiel gelten, dass der Inhalt dieses Wissens das Begriffliche und Allgemeine befassen soll; allein wie diese beiden Bestimmungen zu einem Erkennen sich verschmelzen, ist an keinem dieser Beispiele dargelegt.

Nach realistischer Auffassung kann nur das Wahrnehmen (Anschauen) den Inhalt des Seienden in das Wissen überführen; aber nur als Inhalt des Einzelnen. Dagegen kann wieder nur das Denken aus diesem Einzelnen das Allgemeine oder die Begriffe und Gesetze aussondern; aber es kann nicht selbst den Inhalt des Seienden aus den Dingen schöpfen (B. I. 9. 10). So hat jede dieser Quellen des Wissens ihre eigenthümlichen Vorzüge, die sie aber weder mit einander austauschen können, noch zu einem Erkenntnissakt des unmittelbaren Anschauens des Allgemeinen verschmelzen können. Ein solches Wissen war zwar von jeher der Wunsch der Philosophen; allein die Natur der menschlichen Seele hat dem unübersteigliche Schranken entgegengestellt, und Alles, was man in dieser Beziehung seit Plato vorgebracht hat, lässt sich leicht auf ein mystisches und unklares Phantasiren und Kombiniren im Dienst der Gefühle und Wünsche zurückführen.

Aller Reiz des Wahrnehmens liegt in jener tiefen Empfindung, dass man bei ihm dem Sein der Dinge am

nächsten ist; dass man bei diesem Ueberfliessen des Inhalts des Gegenstandes aus der Seinsform in die Wissensform mit dem Gegenstande sich auf die möglichst innige Weise eins fühlt; dass man dabei von der Identität des Inhaltes des Gegenstandes und seiner Vorstellung auf das Tiefste und Unmittelbarste überzeugt ist. Deshalb ist jeder Blick der Augen in die Natur so voll tiefen Genusses; eine Fülle von Inhalt strömt aus tausend Gegenständen durch den Sinn in die Seele, und an diesem Inhalt wird die Identität der Dinge und ihrer Erkenntniss empfunden; die Seele fühlt sich da eins mit dem Gegenstande ihres Wissens; das Denken dagegen trennt und bezieht und vergleicht diesen Inhalt; damit tritt diese Unmittelbarkeit zurück; sein Resultat, das Allgemeine, ist zwar ebenso, wie der einzelne Gegenstand, ein Seiendes, ein Stück vom Gegenstand, allein es ist das Ergebniss mehrfacher Operationen, welche die Sicherheit des Wahrnehmens nicht haben, bei denen sich Irrthümer einschleichen können, und so erscheint dieses Allgemeine als ein Wesen, das zwischen Sein und Denken schwebt, in seiner gegenständlichen Natur schwankt, der Klarheit und Bestimmtheit des Wahrgenommenen entbehrt und nur instinktiv gesucht wird, weil der Mensch das Allgemeine und der Gesetze für die Mittheilung seiner Gedanken und für seine Herrschaft über die Natur nicht entbehren kann. (B. I. 23.)

Wenn nun trotz dem auch der klar und scharfdenkende Sp. an die Möglichkeit eines anschaulichen Denkens, d. h. an eine Verschmelzung von Wahrnehmen und Denken glaubt, so liegt der Hauptgrund dafür darin, dass Sp. in Uebereinstimmung mit den Lehren der scholastischen Philosophie der Ansicht war, das Denken könne den Inhalt (das Wesen) des Seienden unmittelbar erfassen. Diese Ansicht herrschte schon in der alten Philosophie; nach Aristoteles werden die Prinzipien, auf denen alles beweisbare Wissen ruht, von der Vernunft unmittelbar erkannt, und ebenso kann durch die Konklusion beim Syllogismus ein neuer Inhalt über die Prämissen hinaus gewonnen werden, während die Wahrnehmung nur ein Wissen des Zufälligen giebt. (Zweite Analytika. Buch 2, Kap. 19.) Diese Sätze hat die Scholastik des Mittelalters festgehalten, und von hier sind sie auch auf Sp. übergegangen. So wie nach Sp. die Geometrie aus den Begrif-

fen oder dem Wesen ihrer Gestalten durch den Syllogismus einen neuen Inhalt entwickelt, so kann und soll dies nach seiner Meinung auch in der Philosophie aus ihren Begriffen geschehen. Es kommt also dabei nur darauf an, das Wesen einer Sache zu erkennen; man vermag dann aus der adaequaten Vorstellung dieses Wesens den weitern Inhalt deduktiv abzuleiten, und es kann dieses Wesen unmittelbar durch das Denken erfasst werden.

Für Sp. wurde das Wesen Gottes diese Quelle, aus dem alles Andere deduktiv folgt. Die Bestimmungen der Vollkommenheit, der Unendlichkeit und der All-Realität, welche die Theologie mit Gott verbunden hatte, zeigten sich nach dem Vorgange Anselm's von Canterbury und Descartes' dem Sp. als genügend, um daraus die übrigen Eigenschaften Gottes und dann weiter die Identität von Natur und Gott und endlich den ganzen Inhalt seiner Philosophie deduktiv abzuleiten, wie dies in seiner Ethik mit grossem Geschick von ihm versucht worden ist. Daraus bildete sich bei ihm die Ansicht, dass alle menschliche Erkenntniss von der Erkenntniss des Wesens Gottes bedingt sei, dass jene daraus nach Art der geometrischen Lehrsätze abgeleitet werden und das Wesen Gottes von dem Menschen unmittelbar erkannt werden könne. So erwuchs bei Sp. jener Begriff eines anschaulichen Denkens oder unmittelbaren Wissens des Wesens einer Sache, welche er hier als die höchste Art der Erkenntniss hinstellt.

Um indess diesen wichtigen Punkt in der Philosophie Sp.'s zu erschöpfen, müssen die Parallelstellen über diese Arten des Wissens verglichen werden, welche sich in seiner Abhandlung: Ueber Gott, den Menschen u. s. w. (B. XVIII. der Ph. Bibl.) und in seiner Ethik (B. IV. der Ph. Bibl.) befinden. Beide Werke zeigen eine weitere Entwickelung der in unserer Abhandlung dargelegten Gedanken, und dieser Umstand, wie vieles Andere, treibt zu der Annahme, dass die Abhandlung über Gott etc. erst nach der vorliegenden Abhandlung von Sp. verfasst worden ist; ein Ergebniss, was freilich den bisherigen Untersuchungen von Sigwart, Trendelenburg, Avenarius und Schaarschmidt widerspricht. In beiden Werken, in der Abhandlung über Gott und in der Ethik, sind die vier Arten des Wissens auf drei zurückgeführt, indem die

beiden ersten zu einer Art verbunden sind. Sp. nennt sie in der Abhandlung über Gott den blossen Glauben (B. XVIII. 45) und in der Ethik die Kenntniss erster Ordnung, oder die Meinung und Einbildung (B. IV. 85). Die hier als dritte bezeichnete Art heisst dort der wahre Glaube (B. XVIII. 45) und in der Ethik die Vernunft oder die Kenntniss der zweiten Ordnung (B. IV. 85). Die hier als vierte bezeichnete Art heisst dort die wahre Erkenntniss (B. XVIII. 47) und in der Ethik das anschauliche Wissen *(Scientia intuitiva)* (B. IV. 86).

Am ausführlichsten behandelt die Abhandlung über Gott diese Begriffe, und es ist unrichtig, wenn Trendelenburg meint, die Darstellung in unserer Abhandlung sei die bessere und reifere. So schwankt Sp. in letzterer, wie seine Anmerk. S. 9 zeigt, ob die dritte Art immer zur Wahrheit führe; dagegen sagen die Abhandlung über Gott und die Ethik ausdrücklich, dass die beiden letzten Arten des Wissens nicht irren können, oder dass ihr Wissen nothwendig wahr sei (Ethik II. L. 41). Indem Sp. somit schon in der Abhandlung über Gott die bessere Eintheilung in drei Arten und die richtigere Auffassung der beiden letzten Arten erreicht hat, welche er dann auch in der Ethik beibehalten hat, erhellt, dass die Abhandlung über Gott erst nach unserer Abhandlung verfasst sein kann; denn sonst wäre es unerklärlich, wie Sp. erst die richtige Auffassung, dann die mangelhafte und zuletzt wieder die richtige gehabt haben könnte.

Sodann findet sich zwar in der Abhandlung über Gott und in der Ethik dasselbe hier gegebene Beispiel mit der vierten Proportionalzahl; aber auch dies ist in der Abhandlung über Gott umständlicher und vollständiger dargestellt, und die Begriffe und Gründe sind schärfer gefasst als hier, was zeigt, dass die Abhandlung über Gott die spätere und reifere Arbeit ist. Insbesondere sind in dieser Abhandlung über Gott auch die Aussprüche über die vierte Art des Wissens bestimmter und verständlicher als in unserer Abhandlung. Um die Unmittelbarkeit dieses Wissens hervorzuheben, nennt es die Abhandlung über Gott „ein klares und deutliches Wahrnehmen“ und sagt: „es hat nicht die logische Methode nöthig, weil es „durch Intuition sofort die Proportionalität und alle Rech-

„nungen durchschaut“; während es in unserer Abhandlung heisst: „dies Wissen sieht die Proportion, ohne dass eine Rechnung aufgestellt wird.“ Offenbar ist jener Ausdruck der bessere; denn auch das intuitive Wissen ignorirt das Rechnen nicht völlig, sondern es ist bei ihm nur keine zeitlich verlaufende und sich zersplitternde Operation, sondern die ganze Rechnung schwebt ihm als eine fertige und anschauliche vor.

Weiter sagt die Abhandlung über Gott: „die zweite „(in unserer Abhandlung die dritte) Erkenntnissart schaut „die Dinge nicht an, sondern wir fassen da die Dinge „durch die Vernunft allein, und es wird uns durch ver„standesmässige Ueberzeugung bekannt, dass es so und „nicht anders sein müsse; dagegen geschieht die letzte „Erkenntnissart nicht durch vernunftgemässe Ueberzeu„gung, sondern durch Gefühl und Genuss der Dinge selbst.“ Hier wird viel schärfer als in unserer Abhandlung der Gegensatz des vermittelten Wissens bei der dritten Art hervorgehoben, und bei der vierten genau, wie in der Ethik, das Gefühl damit in die innigste Verbindung gebracht, was in unserer Abhandlung noch fehlt. So heisst es Ethik V. L. 27: „Aus dieser letzten Art des Wissens ent„springt die höchst mögliche Seelenruhe“, und Ethik V. L. 32. Z.: „Aus dieser letzten Art des Wissens entsteht nothwendig „die geistige Liebe zu Gott, d. h. eine Fröhlichkeit, beglei„tet von der Vorstellung Gottes als Ursache, insofern wir „Gott als ewig seiend erkennen, was ich die geistige Liebe „zu Gott nenne.“ Dem entsprechend heisst es in der Abhandlung über Gott (B. XVIII. 96): „Es bleibt die Unter„suchung, ob wir durch die vierte und letzte Erkenntniss„weise zu unserem Glück gelangen können. Diese Er„kenntnissart entsteht nicht als Folge aus etwas Anderem, „sondern durch eine unmittelbare Wahrnehmung des Ge„genstandes selbst mittelst des Verstandes; die Seele wird „dadurch, wenn dieser Gegenstand herrlich und gut ist, „nothwendig damit vereinigt; deshalb verursacht diese Er„kenntniss die Liebe; so dass, wenn wir Gott auf diese „Weise erkennen, wir uns mit ihm nothwendigerweise „vereinigen, worin, wie gesagt, unsere Seligkeit besteht.“ „— Dass diese vierte Art der Erkenntniss, welches die „Gotteserkenntniss ist, nicht als Folge von etwas Ande„rem, sondern unmittelbar ist, erhellt aus dem oben von

„Gott Bewiesenen, dass er die Ursache aller jener Erkenntniss ist, welche allein durch sich selbst und durch nichts „Anderes erkannt wird, und dass wir von Natur aus so „mit ihm vereinigt sind, dass wir ohne ihn nicht bestehen, „noch verstanden werden können. Weil so zwischen Gott „und uns eine so enge Vereinigung stattfindet, erhellt, „dass wir ihn nur unmittelbar verstehen können.“ — Ebenso heisst es S. 77 daselbst: „Das Verstehen ist ein „Gewahrwerden der Wesenheit und des Daseins der Dinge „in der Seele; folglich sind wir es niemals, die von einem „Dinge etwas bejahen oder verneinen, sondern das Ding „selbst ist es, das in uns Etwas von sich bejaht oder „verneint.“ Eine Ansicht, welche in der Ethik weiter zur Identität der Attribute des Denkens und der Ausdehnung in Gott fortgebildet ist.

Diese Stellen nebst andern später zu erwähnenden zeigen die grosse Verwandtschaft zwischen der Abhandlung über Gott und der Ethik; während unsere Abhandlung die hierher gehörenden Gedanken nur erst im Keime, unentwickelt und zum Theil unklar bietet. Dies ist nicht wohl anders zu erklären, als dass unsere Abhandlung vor der über Gott etc. von Sp. verfasst worden, und dass letztere wahrscheinlich der erste Versuch ist, seine Philosophie systematisch darzustellen, auf welche Philosophie in unserer Abhandlung als ein Zukünftiges wiederholt verwiesen wird. Wahrscheinlich hat Sp. durch unsere Abhandlung erst die Nothwendigkeit erkannt, seine Philosophie, die bis dahin er nur in seinem Kopfe herumtrug, zu Papier und in ein System zu bringen. So ist die Abhandlung über Gott als erster Versuch dazu entstanden, dem dann die vollständige Ausarbeitung in der Ethik unmittelbar sich angeschlossen haben wird. Es ist kaum anzunehmen, dass Sp., nachdem er einmal mit dieser grossen Aufgabe begonnen, sie wieder durch andere Arbeiten sollte unterbrochen haben; die nahe und enge Verwandtschaft der Abhandlung über Gott und der Ethik, ihre oft wörtliche Uebereinstimmung zeigen, dass kein grosser Zwischenraum zwischen beiden Werken gelegen haben kann. Endlich erklären sich die Mängel, welche die Abhandlung über Gott in Vergleich zur Ethik zeigt, viel leichter daraus, dass jene der erste Entwurf zu diesem grossen Werke war, als aus der angeblichen Jugend und

noch mangelhaften Entwickelung Sp.'s bei ihrer Abfassung. Für eine erste Jugendarbeit aus einer noch unreifen Periode sind ihre Gedanken zu tief; dazu steht sie der Ethik sachlich schon zu nahe; ihre Mängel liegen nicht im Inhalte an sich, sondern vielmehr in der Form und Begründung. Diese Mängel erklären sich sattsam aus der Schwierigkeit der Aufgabe selbst bei einer reiferen Entwickelung Sp.'s, während es höchst unwahrscheinlich erscheint, dass Sp. die grossen Gedanken seiner Ethik schon vor seinem zwanzigsten Jahre in solcher Vollständigkeit gewonnen haben sollte, wie sie in der Abhandlung über Gott bereits sich ausgesprochen finden.

Dazu kommt, dass Sp. am Schluss dieser Abhandlung seine Freunde bittet, deren Inhalt für sich zu behalten oder nur solchen Personen mitzutheilen, wo sie bestimmt versichert sein können, dass sie ihre Mühe nicht betrügen werden. (B. XVIII. 109.) Auch hier zeigt sich also schon das Misstrauen, welches Sp. von der Veröffentlichung seiner Ethik abgehalten hat, und auch deshalb können beide Werke nicht zu weit auseinander liegen. Das Weitere ist über diese Frage in der Vorrede nachzusehen.

Ist also die Abhandlung über Gott etc. erst nach der unsrigen verfasst, so können deren Angaben über die hier vorliegende Frage der vier Wissensarten wesentlich zur Erläuterung dienen, und dann ergiebt sich sehr bestimmt, dass Sp. unter dieser vierten Erkenntnissart nur die unmittelbare Erkenntniss Gottes und seines Wesens verstanden hat. Da Gott und die Natur bei Sp. zusammenfallen, so liegt in dieser Erkenntniss auch die Erkenntniss des ewigen Wesens der natürlichen Dinge. Gott ist die *natura naturans*, die wirkende Natur; oder Gott ist das System der ewigen Wahrheiten und Wesenheiten, aus denen die *natura naturata*, oder das zeitliche Dasein der endlichen Dinge nach Art von logischen Folgen, abfliesst. Insofern also jenes intuitive Wissen das Wesen der Natur erfasst, besitzt es auch die Kenntniss des Wesens der besondern Dinge, und die Unmittelbarkeit dieses Wissens wird in der zuletzt citirten Stelle der Abhandlung über Gott sehr bestimmt aus der engen Vereinigung der menschlichen Seele mit Gott abgeleitet und gerechtfertigt. Die Erkenntniss des zeitlichen Daseins der einzelnen Dinge ist dagegen in dieser vierten Art der Erkenntniss nicht

mit befasst; vielmehr gehört die Erkenntniss dieses zeitlichen Daseins der Dinge zur dritten Art des Wissens, wo die logischen Gesetze und Schlussfolgerungen die Erkenntniss vermitteln. Allein bei der Nothwendigkeit und geometrischen Sicherheit, mit der diese Folgen sich aus den ewigen Wahrheiten und Gesetzen, welche das Wesen Gottes bilden, ergeben, ist es der intuitiven Erkenntniss ein Leichtes, auch die Erkenntniss dieser zeitlichen Existenz der Dinge oder der *natura naturata* zu gewinnen.

Ist dies die richtige Auffassung dessen, was Sp. unter dem intuitiven Wissen versteht, so erklärt sich nun auch der hohe Werth, welchen er sowohl hier, wie in der Abhandlung über Gott und in der Ethik auf diese Wissensart legt. Indem sie Gott und nur Gott zu ihrem Gegenstande hat, ist sie auch ihrem Gegenstande nach das höchste und vollkommenste Wissen und wegen ihrer beruhigenden und beseligenden Folgen zugleich die Quelle des höchsten Glückes und aller Tugend für den Menschen; denn das Ergebniss dieses intuitiven Wissens ist die Einheit des Menschen mit Gott. So weit der Mensch ein solches intuitives Wissen erreicht hat, ist dies Wissen nicht blos in ihm, sondern zugleich in Gott; denn „die „geistige Liebe der Seele zu Gott ist Gottes eigene Liebe, „durch welche Gott sich selbst liebt; nicht, so weit er „unendlich ist, sondern so weit er durch das in der Form „der Ewigkeit erfasste Wesen der menschlichen Seele dar-„gelegt werden kann; d. h. die geistige Liebe der Seele „zu Gott ist ein Theil der unendlichen Liebe, womit Gott „sich selbst liebt.“ (Ethik V. L. 36.)

Nachdem im Vorstehenden versucht worden ist, den Sinn darzulegen, welchen Sp. mit diesen vier Erkenntnissarten verknüpft hat, werden sich leicht auch die Schwächen dieser Auffassung darlegen lassen. Die jüdische Erziehung, welche sich beinah nur auf den Unterricht in der Religion beschränkte und das andauernde Studium des Talmud und der Kabbala, mit welchen Sp. seine geistige Ausbildung begann, nöthigten ihn von seiner frühesten Jugend ab, sich fortwährend und eingehend mit dem Gottesbegriff zu beschäftigen; dieser Begriff fasste in seinem der Spekulation zugewendeten Geiste so festen Fuss, dass Sp. für die wahre Entstehung dieses Begriffes auf dem natürlichen Wege des verbindenden, von den Gefühlen bestimmten

Denkens (B. I. 9) ganz unempfänglich wurde; vielmehr galt ihm dieser Begriff als ein ursprünglicher, in der Seele vorhandener, und mit Hülfe der scholastischen Beweismethoden gelangte er bald dahin, vermöge der in denselben gelegten Bestimmungen der Vollkommenheit und Unendlichkeit diesen Begriff mit der Substanz der Welt zu identifiziren und alles Einzelne der Welt nur als Modus dieser Substanz zu fassen. Das spätere Studium von Descartes konnte ihn hierin nur bestärken; auch Dieser geht von dem Begriff Gottes als Grundlage aller Erkenntniss aus und gewinnt die Gewissheit von dem Dasein Gottes und seiner Vollkommenheit durch reines Denken. Nimmt man die von Plato und Aristoteles in die Philosophie des Mittelalters übergegangenen Ansichten hinzu, wonach das Denken für sich allein das Seiende erfassen kann und die Wahrnehmung nur ein trügerisches Mittel dafür ist, welchem das ewige und höchste Sein verschlossen bleibt, so erklärt sich leicht, wie bei Sp. über die wissenschaftliche Erkenntniss hinaus noch die Meinung von einer vierten Art, d. h. von einem intuitiven Wissen hat entstehen können.

Wenn indess schon die deduktive Methode bei der dritten Art des Wissens in der sogenannten geometrischen Entwickelung des Inhaltes der Philosophie auf einer Selbsttäuschung beruht, wie in dem Vorwort zu Spinoza's Prinzipien der Philosophie des Descartes (B. 41 der Ph. Bibl.) dargelegt worden ist, so muss dies noch mehr von dieser vierten oder intuitiven Erkenntnissart gelten. Ist der Begriff des vollkommenen und unendlichen Gottes bei dem Theologen und Frommen nur das Erzeugniss des im Dienst der Gefühle stehenden verbindenden Denkens (eine Ansicht, welche der jetzigen Zeit nicht mehr so unmöglich erscheint, wie der Zeit des Descartes und Spinoza), so kann von einer Erkenntniss Gottes überhaupt nicht die Rede sein. Das Wissen von ihm ist nur ein Glauben, was auf den Gefühlen und der Achtung vor den Aussprüchen von Autoritäten beruht. Die Fundamentalsätze der Erkenntniss reichen nicht über das Gebiet der sinnlichen und innern Wahrnehmung hinaus, und das Denken kann nur diesen durch die Wahrnehmung empfangenen Stoff bearbeiten. Jede Vermischung desselben mit Beziehungsformen, wie die der Vollkommenheit und Unendlichkeit, nimmt damit dem Inhalte seine Wirklichkeit.

Nur die Einflüsse der Autoritäten durch Erziehung und Leben innerhalb des eigenen Volkes lassen diese Gebilde für seiend nehmen, und die lange denkende und von Ehrfurcht getragene Beschäftigung damit lassen zuletzt nicht mehr erkennen, dass das, was der Mensch als das Höchste sich gegenüberstellt, in dem er sich selbst verliert, nur sein eigenes Werk und Geschöpf ist. Anstatt dass also diese intuitive Erkenntniss die höchste und wahrste ist, gehört sie vielmehr zur ersten und niedrigsten Art des Wissens, welche sich auf Hörensagen gründet.

Fasst man aber dieses intuitive Wissen allgemeiner, als ein solches, welches überhaupt die Vorzüge des Wahrnehmens und Denkens in sich vereinigt, so zeigt es sich auch in dieser Form nur als ein Produkt des verbindenden Denkens oder der Phantasie, welche, vor der Anstrengung des Forschens zurückschreckend, die Erkenntniss des Allgemeinen sich so leicht und unmittelbar herbeiwünscht, wie man bei dem Oeffnen der Augen das Grün der Bäume und das Blau des Himmels erkennt. Solche Wünsche und Phantasien verkennen, dass für das ernste und geschulte Denken die Unmittelbarkeit des Allgemeinen, d. h. sein Ursprung aus der Wahrnehmung und seine unmittelbare Wiederspiegelung des Seienden nicht verloren geht, und dass umgekehrt der Werth dieses Allgemeinen für den Menschen nur erst durch dessen denkende Erarbeitung aus dem Stoffe des Wahrnehmens hervorgeht; nur durch das denkende Trennen, Vereinen, Wiederholen und Beziehen des Wahrgenommenen kann die wahre Natur des Allgemeinen erfasst, seine weitreichende Bedeutung und sein inniger Zusammenhang mit dem Einzel-Seienden erkannt werden.

Aus diesen Mängeln, welche dem Begriffe des intuitiven Wissens anhaften, erklärt sich denn auch, weshalb Sp. nur sehr dürftige Beispiele zu diesem für ihn so wichtigen Begriff hat geben können; Beispiele, die überdem in all seinen Schriften sich wörtlich wiederholen und eher dazu geeignet sind, diesen Begriff zu erschüttern als zu bestätigen. Denn wenn in dem Beispiele mit den proportionalen Zahlen die vierte Art des Wissens eine andere als die dritte zu sein scheint, so kommt es nur von der Einfachheit der hier gewählten Zahlen. Die Operation, durch welche auch bei der vierten Wissensart die Proportionalität erkannt wird, ist dieselbe wie bei der dritten

Art; allein diese Operation ist hier so einfach, dass sie weder Anstrengung noch Zeitaufwand erfordert, deshalb ist sie sofort vollendet und daher der Schein, dass das Wissen der Proportionalität der 6 zur 3 hier ein unmittelbares sei. In Wahrheit ist es aber ebenso vermittelt, wie bei der dritten, nur die Schnelligkeit und Leichtigkeit der Vermittelung lässt diese hier nicht bemerken und deshalb den Schein eines unmittelbaren Wissens entstehen. Gäbe es wirklich ein solches besonderes intuitives Erkennen, so müsste es doch auch für grössere Zahlen gelten; allein hier wird man vergeblich es zu erreichen streben; die Vermittelung ist hier umständlicher, mühsamer und lässt sich deshalb hier nicht überspringen.

Ganz ähnlich ist es mit dem Wissen des Satzes, dass 2+3=5 ist; nur die Kleinheit der Zahlen und die schon oft geübte Summirung dieser Zahlen lässt die ihr zu Grunde liegende Zusammenzählung übersehen; deshalb verschwindet auch hier das intuitive Wissen mit der zunehmenden Grösse der zu addirenden Zahlen. Dasselbe gilt für den Satz, dass wenn zwei Linien einer dritten parallel sind, sie es auch untereinander sind. Der Satz beruht entweder auf einer mangelhaften Induktion und gehört dann zu dem Wissen zweiter Art; oder wenn er in seiner vollen Allgemeinheit erkannt ist, beruht er auf einem geometrischen Beweise und gehört zur dritten Art des Wissens. Nur weil die Anschauung hier den Beweis sehr unterstützt und dieser Beweis sehr einfach ist, wird dieser Ursprung übersehen, und man meint, den Satz in seiner vollen Allgemeinheit durch blosse Anschauung zu wissen, obgleich dies nur eine Täuschung ist.

Wenn endlich Sp. das intuitive Wissen als ein Wissen des **Wesens** des Gegenstandes definirt, oder, wie er in der Ethik II. L. 40, E. 2 sagt: „als eine Er„kenntniss, welche von der zureichenden *(adaequata)* Vor„stellung des wirklichen Wesens einiger Attribute Gottes „zur Erkenntniss des Wesens der Dinge vorschreitet", so ist mit diesem **Wesen** *(essentia)* ziemlich dasselbe gemeint, was der Realismus als den **Inhalt** des Gegenstandes gegenüber der Seins- oder Wissens**form**, in die der Inhalt befasst ist, bezeichnet; und zwar der Inhalt in seiner wesentlichen Totalität; also nicht blos das begriffliche Stück eines Gegenstandes, sondern der ganze Inhalt, wie

er in einem einzelnen Gegenstande besteht, nur ohne die zeitliche Form des Daseins und die daraus hervorgehenden zufälligen und vergänglichen Bestimmungen desselben. Deshalb ist dieses Wesen selbst bei vergänglichen Dingen ewig; deshalb ist es in dem Wesen Gottes befasst, und deshalb wird mit der Erkenntniss des Wesens der einzelnen natürlichen Dinge auch die Erkenntniss des Wesens Gottes erlangt. In dieser in der Ethik gegebenen Definition des intuitiven Wissens ist indess seine Natur schon verändert; seine Eigenthümlichkeit liegt da nur noch in seinem Gegenstande, und dieses Wissen gestattet nach dieser Definition selbst ein Vorschreiten von dem Einen zu dem Andern, was nur ein logisches Schliessen sein kann; während Sp. bis dahin die Eigenthümlichkeit dieses Wissens in seine Unmittelbarkeit und in ein Verschmolzensein von Wahrnehmen und Denken gesetzt hatte, ohne dass die besondere Natur des Gegenstandes hierbei von Einfluss war. Dies zeigt, dass selbst Sp. diesen Begriff des intuitiven Wissens nicht streng festzuhalten vermocht hat.

Bekanntlich haben verschiedene spätere Systeme der Philosophie dieses intuitive Erkennen wieder aufgenommen; allein es hat sich nirgends zu einer wahren Erweiterung der Erkenntniss brauchbar erwiesen; selbst ein Gedankending, hat es natürlich keine Macht entwickeln können, um den Inhalt des Seienden zu erschliessen. Beispielsweise hat Schopenhauer diese anschauliche Erkenntniss statt der Methode des Euklid bei der Geometrie, als die bessere und höhere, behauptet (Schopenhauer: Die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. §. 39; Die Welt als Wille B. I. §. 15, B. II. §. 13); allein auch er hat sich durch die Einfachheit und Aeusserlichkeit einzelner Fälle, wie Sp., täuschen lassen und das blosse Ueberspringen der Folgerungen oder eine ungenügende und deshalb gleichsam anschauliche Induktion für ein unmittelbares und höheres Wissen genommen. (Ph. d. W. 388.) So dürfte denn der Realismus wohl Recht haben, wenn er nur eine Art der Erkenntniss für alles Wissbare anerkennt, welche aus der Verbindung, aber nicht Vermischung von Wahrnehmen und Denken hervorgeht; das Wahrnehmen liefert dabei dem Wissen den Inhalt, und das Denken reinigt denselben von dem ihm

anhängenden Falschen und gewinnt daraus durch begriffliches Trennen und Induktion das Allgemeine, welches den Inhalt der Wissenschaften bildet. Dagegen ist weder das Wahrnehmen noch das Denken für sich allein die Wahrheit zu erreichen im Stande; jenes nicht, weil es das ihm anhängende Falsche nicht absondern, und das Allgemeine nicht aussondern kann; dieses nicht, weil es den Inhalt des Seienden nicht selbst erfassen kann. Ein Erkennen, was die Operationen des Wahrnehmens und des Denkens in einem untrennbaren Akt in sich befasst, gehört nur zu den Luftschlössern, an denen bekanntlich die meisten Systeme der Philosophie keinen Mangel leiden.

29. Regeln (S. 11). Diese vier Sätze sind unklar und unbestimmt; sie scheinen eine Nachahmung von den vier Regeln zu sein, welche Descartes in seiner Methode, aber viel bestimmter, aufstellt (B. XXV. A. 32).

30. Anmerkung (S. 11). Diese Anmerkung bezieht sich auf das, was Sp. in seiner später abzufassenden Philosophie thun will.

31. Wissensarten (S. 11). Auch diese weitere Erörterung der vier Wissensarten lässt die Sache unklar und bewegt sich in Allgemeinheiten, welche zeigen, dass diese Schrift zu den frühesten Arbeiten des Sp. gehört und der Abhandlung über Gott vorausgegangen ist.

32. Die Methode (S. 12). Dies ist derselbe Einwurf, den man auch gegen Kant erhoben hat. Auch Dieser erklärt seine Kritik der reinen Vernunft nur für eine Abhandlung über die Methode, welche nicht die Wahrheit selbst feststellen, sondern nur das Verfahren, sie zu finden, prüfen will. (B. II. 31, 39.)

33. Bewusstsein (S. 13). Sp. benutzt hier die scholastischen Ausdrücke von *essentia formalis* und *objectiva,* welche in seiner Abhandlung über Gott nur einmal im Anhang und in seiner Ethik gar nicht wiederkehren; auch dies spricht für die frühere Entstehung unserer Abhandlung. — Diese Ausdrücke sind hier mit seienden und

gewussten Inhalt übersetzt worden, welche Worte allerdings mehr der realistischen Auffassung angehören, aber durch ihren Gebrauch hier zeigen, wie nahe jene scholastistischen Ausdrücke ihnen stehen und wie durch ihre Benutzung diese an sich dunklen Gedanken klar und verständlich werden.

34. Das Wissen vom Wissen (S. 14). Dieser Satz soll keine Widerlegung des Vorgehenden sein, sondern eher eine Bestätigung. Sp. will sagen: zum Wissen eines Gegenstandes (Peter) gehört nicht nothwendig auch das Wissen von diesem Wissen; aber zum Wissen einer Vorstellung gehört das vorherige Dasein dieser Vorstellung, die also hier den Gegenstand des Wissens so bildet, wie dort Peter den Gegenstand des Wissens bildet. Nur der Ausdruck ist schwerfällig.

35. Bejahen (S. 14). In der Abh. über Gott geschieht dies Absch. II., Kap. 15, und bestimmter in der Ethik II. L. 49, welche lautet: „In der Seele giebt es kein Wollen, d. h. Bejahen und Verneinen ausser demjenigen, „welches die Vorstellung als solche enthält.“

36. Gewissheit der Wahrheit (S. 14). Sp. hat hier zu zeigen gesucht, dass es keines besondern Kennzeichens für die Wahrheit eines Wissens bedürfe, sondern dass die Wahrheit und ihre Gewissheit sich selbst offenbare. Dieser Gedanke ist auch später von Sp. festgehalten worden, er kehrt bestimmter und präziser in der Abhandlung über Gott wieder (B. XVIII. 73) und ebenso in der Ethik, wo es II. L. 43 heisst: „Wer eine wahre Vorstellung hat, weiss „zugleich, dass er eine wahre hat, und kann über die „Wahrheit des Gegenstandes nicht zweifeln.“ Es ist dies im Grunde nur ein anderer Ausdruck für das bekannte Kriterium der Wahrheit, welches Descartes in der Klarheit und Deutlichkeit des Wissens aufgestellt hat. (B. XXV. B. 44 und B. XXVI. A. 17.) Ein solcher Satz, wie ihn Sp. hier aufstellt, klingt allerdings sehr vornehm und schreckt den Schüler leicht von seiner nähern Prüfung zurück; allein wird diese dennoch vorgenommen, so zeigt sich zunächst, dass Sp. hier die Gewissheit mit der Wahrheit verwechselt. Die Gewissheit ist ein Zustand

in dem Wissen einer einzelnen Person, oder bestimmter eine Wissensart (B. I. 56), deren Dasein in der Seele, wie der Schmerz und die Lust, nur empfunden werden kann, und die in ihrer Ursprünglichkeit nicht aus einem Anderen erklärt werden kann, wie dies in B. I. 56 und Ph. d. W. 323 weiter ausgeführt worden ist. Man kann also hier mit Sp. sagen, die Gewissheit hat die Gewissheit in sich selbst; sie ist zwar von bestimmten Ursachen nach festen Gesetzen abhängig, allein ob ich einer Sache gewiss bin, ob ich Etwas für gewiss halte, dies kann ich nur selbst wissen, und kann es nur wissen, weil eben diese Gewissheit in mir da ist. Anders ist es aber mit der Wahrheit. Sie ist die Uebereinstimmung des Wissens mit seinem Gegenstande; es handelt sich also hier nicht blos um einen persönlichen Zustand in der Seele eines Einzelnen, sondern um ein Sachliches, was für alle Menschen gelten soll, und hier kann die Berufung des Einzelnen auf seine Ueberzeugung oder Gewissheit nicht ausreichen. Schon die tägliche Erfahrung lehrt, dass Viele einer Sache gewiss zu sein behaupten und es dennoch nicht wahr ist, und die verschiedenen Religionen mit ihrem widersprechenden Inhalt, die alle mit der höchsten Gewissheit von ihren Anhängern für wahr gehalten werden, zeigen, dass die Gewissheit kein Beweis für die Wahrheit eines Wissens sein kann. Deshalb hat man mit Recht von jeher für die Wahrheit Gründe verlangt, und alle Wissenschaften befolgen dies, indem sie für ihre Lehrsätze Beweise beibringen, und Sp. selbst gehört zu Denen, welche dies am gewissenhaftesten befolgt haben. Nun ist es aber richtig, dass, wie schon Aristoteles bemerkt hat, diese Gründe nicht ohne Ende fortgehen können; man kommt im Fortgange zu gewissen letzten Sätzen, die nicht weiter begründet werden können. Aristoteles nennt solche Sätze ἀρχαι, Prinzipien; Descartes nennt sie das „natürliche Licht“, welchen Ausdruck auch Sp. gebraucht. Der Mangel dieser Systeme hierbei ist, dass sie diese Prinzipien nicht besonders zusammengestellt und untersucht haben, sondern eine grosse Anzahl solcher Sätze vereinzelt, wie es sich trifft, als selbstverständliche Prinzipien bei ihren Beweisen benutzen, ohne deren Natur und Gewissheit für sich untersucht zu haben. Sie würden sonst gefunden haben, dass diese Prinzipien nicht so zahlreich sind, als

sie meinen, und dass Vieles davon nur in Beziehungsformen besteht, welche gar nicht als Erkenntnissmittel für das Seiende benutzt werden können. Deshalb hat der Realismus nur zwei solcher Prinzipien als Fundamentalsätze der Wahrheit hingestellt; nämlich 1) das Wahrgenommene ist, und 2) das sich Widersprechende ist nicht. (B. I. 68.) Alles, was nicht auf diese zwei Prinzipien in seinem letzten Grunde gestützt werden kann, gilt dem Realismus nicht als ein Erkenntniss, wenngleich er nicht bestreitet, dass man auch Anderes für wahr halten und mit voller Ueberzeugung glauben kann, weil eben die Gewissheit von der Wahrheit verschieden ist.

In Folge solcher Prinzipien ist es nun möglich, die einzelnen Wahrheiten eines Gebietes zu begründen, d. h. auf diese Prinzipien zurückzuführen, und es ist völlig unzulässig, mit Sp. die Wahrheit einfach darauf stützen zu wollen, „dass man wisse, man habe die wahre Vorstellung", d. h. die Wahrheit auf die persönliche Gewissheit zu stützen. Dagegen hört allerdings diese Begründung für jene Prinzipien auf; der Realismus gesteht dies offen für seine beiden Prinzipien ein und stützt sich dabei nur auf die Nothwendigkeit, mit der in dem Wissen aller Menschen diese Fundamentalsätze sich geltend machen. Hier könnte man allerdings mit Sp. sagen: „Der, welcher diese Prinzipien für wahr hält, kann an dieser Wahrheit nicht zweifeln." Deshalb ist auch die aus diesen Prinzipien abgeleitete Wahrheit immer mit der persönlichen Gewissheit verknüpft; aber man kann den Satz nicht mit Sp. umkehren und sagen: Aus der Gewissheit folgt auch die Wahrheit.

Der Streit, ob es ein Kriterium der Wahrheit giebt, läuft deshalb auf einen Wortstreit hinaus. Für die einzelnen Wahrheiten ist allerdings ein solches Kriterium in diesen beiden Prinzipien gegeben; sie müssen, wenn sie wahr sein sollen, sich auf diese zwei Prinzipien zurückführen oder daraus ableiten lassen. Insofern sind diese Prinzipien das gesuchte Kriterium der Wahrheit; aber allerdings hört dieses Kriterium bei diesen Prinzipien selbst auf; für diese kann man als solches nur den persönlichen Zustand der Gewissheit und Nothwendigkeit geltend machen, mit welchen diese Prinzipien in der Seele eines Jeden verknüpft sind; allein da dies persönliche

Zustände sind, welche keine Bürgschaft in sich haben, dass sie zur Uebereinstimmung des Wissens mit dem Sein führen, so kann man diese Zustände nicht als objektive Kriterien der Wahrheit geltend machen, und nur die Bemerkung, dass diese Prinzipien in allen Menschen, so weit man bis jetzt beobachtet, mit gleicher Nothwendigkeit wirken, kann ihnen eine Art von objektiver Gültigkeit verleihen.

Hieraus erhellt, dass Sp. bei dieser Frage nach dem Kriterium der Wahrheit auch in seiner Ethik im Unklaren geblieben ist. Er sagt hier in unserer Abhandlung: „Die „wahre Vorstellung hat auch die Gewissheit von ihrer „Wahrheit in sich.“ Dies kann man zugeben; allein dies ist nicht das, warum es sich hier handelt; man will wissen, ob man eine wahre Vorstellung hat, oder woran man die Wahrheit einer in uns auftretenden Vorstellung erkennen kann?. Es fragt sich insbesondere: Kann man auch umgekehrt von der Gewissheit auf die Wahrheit schliessen? Und hier ist es, wo Sp. sich zweideutig ausdrückt, aber doch zuletzt so, dass man annehmen muss, er habe diese höchste Gewissheit auch für das Kennzeichen der Wahrheit gehalten. Denn er sagt: „Hieraus erhellt, dass die „Gewissheit nur der gewusste Inhalt (*essentia objectiva*) des „Gegenstandes ist;“ d. h. mit deutlichern Worten: die Gewissheit einer Vorstellung ist die Uebereinstimmung mit ihrem Gegenstande, d. h. sie ist die Wahrheit. Aber freilich fällt Sp. sofort wieder in den umgekehrten Satz zurück, indem er fortfährt: „Daraus erhellt, dass es zur „Gewissheit einer Wahrheit keines Zeichens bedarf, als „die wahre Vorstellung zu haben“, und weiter: „nur Der „kann wissen, was die höchste Gewissheit ist, welcher die „wahre Vorstellung hat.“ Diese letzten Sätze wiederholen nur, was man nicht bestreitet, dass mit dem wahren Wissen die Gewissheit verbunden ist; aber das, was man hier wissen will, ist vielmehr: ob auch jede Gewissheit mit der Wahrheit verbunden ist? und hierüber hält sich Sp., wie gesagt, zweideutig. Eine ähnliche Umgehung dieses Kernpunktes findet sich in der Abhandlung über Gott (B. XVIII. 73) und in dem bereits citirten L. 43, Th. II. der Ethik (B. IV. 87). Insbesondere sagt Sp. am letzten Orte: „Denn Jeder, der eine wahre Vorstellung hat, weiss, „dass die wahre Vorstellung die höchste Gewissheit in

„sich schliesst; denn eine wahre Vorstellung haben, be-„deutet nichts weiter, als einen Gegenstand vollkommen „und auf das Beste kennen. Hierbei kann sicherlich Nie-„mand Zweifel haben und ich frage: Wer kann wissen, „dass er eine Sache einsieht? d. h. wer kann wissen, dass „er einer Sache gewiss ist, wenn er nicht vorher der „Sache gewiss ist?"

Hier sehen wir dieselbe Verwechslung von Gewissheit und Wahrheit; dieselbe Wiederholung des unbestrittenen Satzes, dass die wahre Vorstellung die Gewissheit hat, und dieselbe Zweideutigkeit in Betreff der Frage: ob die Gewissheit auch immer die Wahrheit hat? Auch hier kann man dies nur aus dem Schlussatz folgen, wo Sp. das Einsehen mit der Gewissheit identifizirt. Am Schluss von L. 43 E. sagt zuletzt Sp.: „Was endlich die letzte Frage „anlangt, woher Jemand wissen könne, dass er eine Vor-„stellung habe, die mit ihrem Gegenstande übereinstimmt, „so habe ich eben ausführlich gezeigt, dass dies nur daher „komme, dass er eine Vorstellung hat, die mit ihrem Ge-„genstande übereinstimmt, oder weil die Wahrheit ihr eige-„nes Richtmaass ist." Allein dies will auch hier, abgesehen von den Schlussworten, nur sagen: die Gewissheit kommt von der Wahrheit der Vorstellung. Allein dies ist nicht die Frage, sondern: ob die Wahrheit auch durch die Gewissheit gegeben sei? Die Antwort hierauf bleibt auch hier aus, denn der Schlusssatz: die Wahrheit ist ihr eigenes Richtmaass *(norma)* ist entweder dunkel, oder er wiederholt nur, dass in der Wahrheit, wenn sie da ist, die Gewissheit ihrer mit enthalten ist; lässt aber die Frage, ob man die Wahrheit aus der Gewissheit oder persönlichen Ueberzeugung folgern könne, ebenfalls unbeantwortet.

Uebrigens ist der Beweis, den Sp. für dies Thema in unserer Abhandlung beibringt, schwerfällig und bedenklich. Er besagt, dass eine Vorstellung zu ihrer Wahrheit nicht das Wissen ihrer selbst als Vorstellung bedürfe; vielmehr liege die Gewissheit und Wahrheit ihrer unmittelbar in ihr selbst, ohne dass es dazu eines neuen und besonders hinzukommenden Wissens von dieser Vorstellung, als Objekt, bedürfe. Man kann hier Sp. darin beitreten, dass jedes Wissen zwei Seiten hat, die gegenständliche, welche seinen Inhalt befasst, und die persön-

liche, wodurch das Wissen seiner selbst bewusst und als dem Ich angehörend gewusst wird; man kann auch zugeben, dass diese letztere Seite nicht bedingt ist durch ein besonderes erst hinzutretendes Wissen, bei welchem das erstere Wissen den Gegenstand des zweiten bildet, denn dies würde zu einer unendlichen Reihe führen, welche alles Selbstbewusstsein des Wissens unmöglich machen würde. Vielmehr liegt in jedem Wissen von selbst und von Natur auch diese persönliche Richtung, oder dieses Wissen von sich selbst, oder dieser Selbstbewusstheit; nur bei dem Wechsel des Wissens innerhalb der Seele kann es vorkommen, dass bald die eine, bald die andere Seite zurücktritt und weniger in dem hellen Bewusstsein steht wie die andere. Allein Alles dies hat es nicht im mindesten mit der Frage der Gewissheit und der Wahrheit des Wissens zu thun. Jedes Wissen, auch das ungewisse, das zweifelnde, hat diese beiden Seiten; es hat einen Inhalt und ein Wissen von sich selbst; die Gewissheit und die Wahrheit eines Wissens sind davon ganz verschiedene Bestimmungen. Nur weil Sp. die Gewissheit fälschlich als ein solches neues Wissen von einem Wissen auffasst, kann er seinen Beweis für zutreffend halten, dass die Gewissheit kein solches besonderes Wissen, sondern schon in dem ersten Wissen enthalten sei. Letzterer Satz ist richtig; die Gewissheit ist eine besondere Art zu wissen, welche durch den blossen Hinzutritt eines neuen Wissens nicht erklärt werden kann, sondern auf besondern, mit dem Inhalte an sich nicht zusammenhängenden Bestimmungen beruht (B. I. 59; Ph. d. W. 338); allein dieser Satz kann nicht dadurch, wie Sp. es thut, bewiesen werden, dass das Selbstbewusstsein des Wissens kein besonderes hinzukommendes Wissen sei.

Interessant ist, dass dieser mangelhafte Beweis für diese Frage sich nur in unserer Abhandlung findet, und in der Abhandlung über Gott u. s. w. und in der Ethik nicht wiederkehrt, sondern durch andere Beweise ersetzt wird, wobei die letzten beiden Werke oft wörtlich übereinstimmen. Sollte dies nicht eine neue Bestätigung dafür sein, dass unsere Abhandlung mit ihrer mangelhaften Auffassung nicht zwischen die beiden richtigern Auffassungen

der Zeit nach fallen kann, sondern beiden letztern vorhergegangen ist?

37. Das Schliessen (S. 14). Aus dem Vorgehenden, wonach die Wahrheit sich selbst unmittelbar als solche offenbart, könnte man nämlich folgern, dass es für die wahren Sätze gar keiner Beweise bedürfe, eben weil sie ihr eigenes Maass und ihre Offenbarung seien; dem will Sp. hier entgegentreten, indess geht er in dem, was er anführt, doch nicht streng auf diesen Einwurf ein.

38. Zurückschauende Vorstellung (S. 15). Indem diese Abhandlung über die richtige Methode des Erkennens handelt, hat sie nicht mit der Erkenntniss der einzelnen Dinge selbst zu thun, sondern nur mit dem Wissen überhaupt. Sie ist ein Stück der Philosophie des Wissens (B. I. 95), nicht der Philosophie des Seins. Deshalb nennt sie Sp. hier eine zurückschauende Erkenntniss *(cognitio reflexiva);* das Wissen muss sich von den Gegenständen hinweg, auf sich selbst zurückwenden; deshalb ist das Verfahren „die Vorstellung von einer Vorstellung" *(idea ideae);* denn die Vorstellungen sind der Gegenstand ihres Wissens.

39. Richtmaass (S. 15). Der Ausdruck, „dass die Seele nach dem Richtmaasse einer wahren Vorstellung zu leiten sei", ist dunkel; er erhält erst durch das Spätere seine Aufklärung dahin, dass die Vorstellung Gottes diese wahre Vorstellung ist, aus welcher mittelst der in ihr enthaltenen Bestimmungen der Vollkommenheit, Unendlichkeit und All-Realität in deduktiver Weise die Erkenntniss der übrigen Eigenschaften Gottes, der menschlichen Seele und der Welt überhaupt gewonnen wird. Die Vorstellung Gottes bleibt hier gleichsam das Richtmaass, an dem die Seele die Wahrheit des übrigen Wissens prüfen und bemessen kann.

40. Vorstellung Gottes (S. 15). Die Vorstellung Gottes gilt dem Sp. ebenso wie dem Descartes als eine, welche der Seele von Natur einwohnt.

41. Natur (S. 15). Die Natur ist hier als identisch mit Gott zu verstehen.

42. Zurückbeugen (S. 15). Sp. nennt dies Erkennen ein Zurückbeugen *(reflectere)*, weil das Denken dabei von den sinnlichen Bestimmungen der Dinge sich gleichsam abwenden und nach dem Wesen derselben hinwenden muss, welches Wesen, in der Totalität aller einzelnen Dinge genommen, zugleich das Wesen Gottes, nach Sp., bildet.

43. Inhalt der Natur (S. 16). Dies sind schon Anklänge an die spätere Lehre der Ethik, dass die zureichenden Vorstellungen *(ideae adaequatae)* die selbstständigen Ursachen der aus ihnen in der Form von Folgen hervorgehenden neuen Vorstellungen sind, und dass mithin die Wahrheit für alle Dinge sich aus der einen wahren Vorstellung von Gott ebenso entwickelt, wie die Dinge als ausgedehnte und seiende sich aus dem Attribute der Ausdehnung Gottes allein ursachlich entwickeln. Die Entwickelung innerhalb des Denkens geht also nach Sp. ganz parallel mit der Entwickelung im Sein; die Vorstellungen der Dinge stimmen mit diesem überein, nicht weil sie von den seienden Dingen, als ihren Gegenständen, entlehnt sind, sondern weil sie auf die rechte Weise aus der Vorstellung Gottes innerhalb des blossen Attributs seines Denkens entwickelt worden sind, und weil in Wahrheit und abgesehen von menschlicher Auffassung die Attribute des Denkens und der Ausdehnung (des Wissens und des Seins) nur Ein und dasselbe sind. Diese Auffassungen treten auch in der Abhandlung über Gott auf; man sehe B. XVIII. 86, 93, 97; namentlich heisst es S. 97: „dass die Gotteserkenntniss unmittelbar ist, erhellt „aus dem von Gott oben Bewiesenen, dass er die Ursache „aller Erkenntniss ist, die allein durch sich selbst „und durch nichts Anderes erkannt wird.“ — Am vollständigsten ist diese Lehre in der Ethik entwickelt, wo L. 7, Th. II. mit E. sagt: „Die Ordnung und Verknüpfung „der Vorstellungen ist dieselbe, wie die Ordnung und Ver„knüpfung der Dinge.“ — „Die denkende und die ausge„dehnte Substanz sind ein und dieselbe Substanz; bald „unter diesem, bald unter jenem Attribute aufgefasst.“ Auch in Sp.'s Prinzipien der Philosophie des Desc. Anhang II. Kap. 5 wird schon gesagt: „dass aller Unter„schied, den man zwischen den Attributen Gottes mache,

„nur ein Unterschied im Denken sei“, weil sonst die Einfachheit Gottes verschwinden würde. Indess verwechselt hier Sp. die Einfachheit mit der Identität, und man sieht, dass Sp. erst in der Ethik die volle Bestimmtheit bei dieser Frage erreicht hat.

44. Begründung (S. 17). Diese Widerlegung des von Sp. sich selbst entgegengesetzten Einwurfes scheint nicht zutreffend. Wenn die Wahrheit sich wie das Licht durch sich selbst oder durch ihr blosses Dasein beweist, so bedarf es keiner Begründung derselben. Wozu also, sagen die fingirten Gegner, diese hier gegebene Begründung? sie ist entweder überflüssig, oder jene Natur der Wahrheit ist nicht die rechte. Hierauf antwortet Sp., dass dies nur für die durch glücklichen Zufall gefundene Wahrheit gelte, aber nicht für die erst durch Ueberlegung und Nachdenken gewonnene Wahrheit. — Diese Antwort erledigt offenbar den Einwurf nicht; allein dessenungeachtet kann man sehen, was Sp. meint. Er sagt nämlich: Die gefundene Wahrheit bedarf keiner Begründung, denn sie hat ihre Gewissheit in sich selbst; aber meine Methode will vielmehr zeigen, wie man die noch nicht vorhandene Wahrheit erlangt. Dafür dient die hier besprochene Begründung oder Ableitung derselben aus der Vorstellung Gottes. — Die Begründung, von der Sp. hier handelt, soll also kein Mittel sein, die erreichte Wahrheit zu beweisen, oder als solche zu erkennen, sondern nur der rechte Weg, sie zu finden. — Dieser Gedanke bezeichnet das System Sp.'s sehr gut. Da nach ihm die wahren Vorstellungen nicht aus den Gegenständen abgeleitet werden, sondern deduktiv aus andern wahren Vorstellungen, welche zuletzt alle in der Vorstellung Gottes gipfeln, so kommt alle Gewinnung der Wahrheit nicht aus der Beobachtung des Seienden, sondern von der richtigen Ableitung eines Wissens aus einem andern, was bereits als wahr erkannt ist. Sp. nennt dies Begründung, womit er also keineswegs den für eine bereits gewonnene Wahrheit zu führenden Beweis versteht. — Man wird hierin leicht die Anfänge der dialektischen Entwickelung der Wahrheit finden, wie sie bei Hegel gilt. Auch bei Hegel beruht die Wahrheit nicht auf ihrer Uebereinstimmung mit dem Gegenstande, sondern auf der eigenen Bewegung der abstrak-

tern Begriffe, wobei sie in ihr Gegentheil umschlagen und dann sich zu einem neuen und reicheren Begriffe spekulativ vereinen. Aehnlich geht auch bei Sp. in Form von logischen Folgen aus dem ursprünglichen wahren Gottesbegriff alle weitere Wahrheit hervor, und der Mensch kann diese Wahrheit nur auf diesem Wege, den Sp. hier Begründung nennt, gewinnen. — Jedes System, was den Gegensatz von Sein und Wissen mehr oder weniger aufhebt, wie dies bei Sp. und Hegel geschieht, ist zu einem solchen Auswege genöthigt, weil der gewöhnliche Begriff der Wahrheit, d. h. die Uebereinstimmung des Wissens mit dem seienden Gegenstande, bei dieser Identität nicht mehr anwendbar ist.

45. Begründung (S. 17). Die wahrhaften und sachlichen Schwierigkeiten, welche dieser deduktiven Ableitung der Wahrheit aus sich selbst entgegenstehen, kann Sp. natürlich nicht anerkennen, deshalb sucht er diese Schwierigkeiten in äussern Umständen. Jene innere Unmöglichkeit liegt darin, dass durch logisches Folgern man nichts Neues über den Inhalt der Prämissen hinaus gewinnen kann und dass die entgegengesetzte Erscheinung bei der deduktiven Methode der Geometrie sich in anderer Weise erklärt. Man sehe die Vorrede zu B. XLI. der Phil. Bibl.

46. Skeptiker (S. 18). Dieser Ausfall gegen die Skeptiker erinnert sehr an ähnliche Ergüsse des Aristoteles in Buch IV. seiner Metaphysik. Den Dogmatikern kommt dergleichen Skepsis freilich sehr ungelegen; allein anstatt sich in verächtlichen Redensarten darüber zu ergehen, sollte man lieber zugestehen, dass die letzten Fundamente der Wahrheit unbeweisbar sind (Erl. 36) und dass man deshalb keinen Menschen hindern kann, sie zu verleugnen, und kein Mittel hat, ihn hierbei zu widerlegen.

47. Ziel. (S. 18). Dies ist die Auffindung der Wahrheit.

48. Beste Vorstellung (S. 18). Dies ist die Vorstellung Gottes, als die vollkommenste wahre Vorstellung,

aus der alle weitere Wahrheit abzuleiten ist, und die uns selbst zuletzt zur Einheit mit Gott führt.

49. Forschen (S. 18). Unter diesem Forschen ist die deduktive geometrische Methode gemeint, wie sie in der Ethik Sp.'s geübt ist.

56. Vier Regeln (S. 19). Diese Regeln erinnern an die von Descartes in seiner Abhandlung über die Methode Abschn. 2 gegebenen vier Regeln, mit denen sie zum Theil gleichlauten. Im Allgemeinen liegt das Bedenkliche und Nutzlose solcher Regeln für die Ausbreitung der Wissenschaften und Auffindung neuer Wahrheiten auf der Hand. Man sehe deshalb Erl. 8 zu Desc. Methode (B. XXV. A. 35) und das Vorwort zu B. XLIV. Nur die Pedanterie der deduktiven Methode kann von Innehaltung solcher Regeln einen Fortschritt erwarten. — Uebrigens ist mit diesen vier Regeln wohl auch der Inhalt und die Ordnung, welche diese Abhandlung erhalten sollte, angedeutet. Davon ist nur der erste Theil ausgeführt; bei den übrigen hat Sp. nur einen Anfang gemacht; dann hat er die Arbeit unvollendet liegen lassen. Die innern Gründe dafür sind in dem erwähnten Vorwort besprochen.

51. Wesen der Vorstellung (S. 19). Diese Darlegung, wonach die Vorstellungen des Menschen als *Modi* des unendlichen Attributs Gottes, was Sp. das Denken nennt, erklärt werden, ist enthalten in der Abhandlung über Gott, Th. I., Kap. 9 und Vorrede zu Th. II.; ferner in der Ethik Th. II. L. 1 u. 6. Uebrigens wird auch da keine Definition des Denkens und Vorstellens geboten; es wird vielmehr nur auf Gott und seine Attribute zurückgeführt.

52. Wesen und Dasein (S. 19). Dies ist der bei Sp. so häufig wiederkehrende Gegensatz zwischen Wesen *(essentia)* und Dasein *(existentia)*, worüber schon in Erl. 28 gesprochen worden ist. Das Wesen ist der Inhalt eines Gegenstandes ohne die Seinsform, welche, wenn sie hinzutritt, das Dasein desselben herbeiführt. Ob dagegen jenes Wesen den Inhalt auch ohne die Wissensform, oder den Inhalt nur in dieser Form bezeichnet, ist bei Sp. ebenso unklar, wie schon bei Aristoteles, wie zu dessen Metaphysik Erl. 20

(B. XXXVIII. 27) dargelegt worden ist. In der Regel ist das Letztere anzunehmen, da diese Trennung des Inhalts von der Seins- und Wissensform bei Sp. noch nicht zur Klarheit gelangt ist, sondern Sp. sich mit dem schwankenden Begriffe der *Essentia* wie Aristoteles mit dem ebenso zwischen Sein und Wissen schwankenden Begriff von εἶδος und λογος begnügt. Man sehe Sp. Prinzipien des Descartes Anhang I., Kap. 2.

53. Anmerkung (S. 20). Sp. meint hier die von Kopernikus und Tycho aufgestellten Hypothesen über die Bewegung der Planeten.

54. Bestehen (S. 20). Der Kern dieses Gedankens liegt in dem Satze: wenn von zwei Alternativen eine besteht, so kann die Möglichkeit von beiden nicht mehr angenommen werden.

55. Einbildung (S. 21). Die *idea ficta* ist schwer zu übersetzen. Wäre Sp. bei dem Begriff des *ens fictum* stehen geblieben, den er in seiner Darstellung der Prinzipien des Descartes Anh. I., Kap. 1 bietet, so wäre das *fictum* richtig mit „erdichtet“ zu übersetzen. Dort definirt Sp. das *ens fictum* als das, bei dem der Mensch absichtlich und wissend, aus reiner Willkür, Eigenschaften zu einem Dinge verbindet, für deren seiende Verbindung er gar keinen Anhalt hat. Allein hier ist der Begriff des *fictum* weiter ausgedehnt und umfasst auch Vorstellungen, die der Vorstellende für wahr hält, weil er sich ihres Ursprungs aus der Einbildungskraft nicht bewusst ist. Deshalb kann für solche nicht das Wort „erdichtet“, sondern eher das Wort „Einbildung“ gebraucht werden, und deshalb hat nicht überall das *fictum* mit demselben Worte übersetzt werden können. Gerade weil die *idea ficta* die Möglichkeit, für wahr gehalten zu werden, an sich haben muss, darf sie keinen Widerspruch an sich haben; dies ist es, was Sp. hier darlegen will. Die Chimäre ist bei Homer ein Ungeheuer, mit dem Kopf eines Löwen, dem Leibe einer Ziege und dem Schwanz eines Drachen; dies war in dem Sinne der Dichter noch keine Unmöglichkeit, allein Sp. behandelt die Chimäre ausdrücklich als Etwas, dessen Natur einen offenbaren Widerspruch enthält. (Sp. Prin-

zipien des Descartes, Anh. I., Kap. 1. Anmerk.) Wenn Sp. am Schluss hier die eingebildeten Vorstellungen bei ewigen Wahrheiten ausschliesst, so folgt dies daraus, dass er annimmt, diese ewigen Wahrheiten seien Jedermann bekannt, so dass eine Einbildung, welche sich mit ihnen nicht verträgt, einen bewussten Widerspruch enthält, welcher die Einbildung oder Erdichtung hindert.

56. Das Allgemeine (S. 21). Diese Stelle ist gegen den Gebrauch der transcendentalen und universalen Begriffe gerichtet, welche Sp. nur für Gedankendinge hält, deren Benutzung die Erkenntniss eher beschädigt, als befördert. Man sehe Ethik II., L. 40, E. 1. Dies hängt mit dem Nominalismus zusammen, dem Sp. zugethan war. Man sehe die Erl. 51 zu dieser Stelle der Ethik. Im Ganzen gehört der Gedanke eigentlich nicht hierher und zeigt, dass diese Abhandlung in Sp.'s früherer Zeit verfasst sein mag.

57. Einbildung (S. 22). D. h. dass ich etwas gethan hätte, was keinen Sinn hat, weil der Andere das Unmögliche nicht für wahr halten kann.

58. Einbildungen (S. 23). Dieser letzte Abschnitt will nur den Satz aufrecht erhalten, dass bei Unmöglichem oder Widersprechendem keine Einbildung stattfinden könne; Sp. zeigt deshalb, dass Einbildungen, welche mit einer gegenwärtigen Wahrnehmung (dem Sehen einer brennenden Kerze) in Widerspruch stehen, nur dann möglich sind, wenn man sich von der Wahrnehmung oder einem Theile derselben ganz abwendet und diese aus dem Vorstellen entfernt, wodurch allerdings der Widerspruch in der Seele des Vorstellenden beseitigt wird. Es sind dies Ausführungen, die wenig Werth haben und nur gegen scholastische Einwendungen gerichtet sind, die zu Sp.'s Zeit den Gelehrten noch geläufiger waren, als gegenwärtig.

59. Einbildungen (S. 23). Die Einbildungen über das Wesen treffen den Inhalt der Vorstellung und nicht blos die Frage des Daseins einer an sich richtig vorgestellten Sache. Unter Einbildungen meint Sp. hier nur solche,

wobei ein Fürwahrhalten stattfindet; deshalb beziehen sich seine Ausführungen hier nicht auf die Gebilde der Kunst, insbesondere der Dichtkunst, wo man weiss, dass man über die Wirklichkeit hinaus in das Gebiet der Fabel geht. Dagegen gehört der Glaube an die Lehrsätze der Religionen hierher, weil er mit dem Fürwahrhalten verknüpft ist. Da nun dieses Fürwahrhalten durch den bewussten Widerspruch gehindert wird, so kann Sp. mit Recht sagen, dass mit der Zunahme der Erkenntniss die Macht zu Einbildungen abnehme.

60. Einbildung (S. 24). Der Einwurf, mit dessen Widerlegung Sp. sich hier lange bemüht, ist gegen den vorgegangenen Satz gerichtet, dass die Macht zu Einbildungen durch die wachsende Erkenntniss gehemmt werde. Die Gegner sagen, dass nicht blos die Wahrheit, sondern auch andere, früher in die Ueberzeugung aufgenommene Einbildungen den weiteren Einbildungen, wenn sie jenen widersprechen, dieselbe Schranke setzen. Dieser Einwurf ist offenbar richtig, wie insbesondere die Religionen zeigen, von denen viele Sätze nach Sp. zu den *ideas fictas* gehören und welche dennoch Jahrhunderte lang nicht blos die Einbildungskraft gelähmt, sondern selbst die Erkenntniss der Wahrheit gehindert haben. Dessenungeachtet will Sp. diesen Einwurf nicht gelten lassen und bemüht sich in umständlicher Weise mit dessen Widerlegung; die Prüfung geschieht in den folgenden Nummern.

61. Einbildung (S. 24). Offenbar verdreht hier Sp. den Einwurf seiner Gegner; sie leugnen nicht, dass die Erkenntniss die Einbildungskraft beschränkt; sie behaupten nur, dass auch Einbildungen dasselbe thun, wenn sie für wahr gehalten werden.

62. Einbildung (S. 24). Sp. verkennt hier die Einflüsse und Macht der Erziehung und der Autoritäten auf das Fürwahrhalten der Jugend und des Einzelnen, obgleich die Religionen ein allbekanntes Beispiel dazu liefern.

63. Einbildung (S. 25). Sp. verkennt hier die Macht, welche der Gewissheit zum grossen Theil ebenso wie der

Wahrheit einwohnt. Der einzelne Mensch, der eine Einbildung für wahr hält und aus einer der Ursachen der Gewissheit davon fest überzeugt ist, kann eben deshalb diese Einbildung von der objektiven Wahrheit nicht unterscheiden, und gerade deshalb ist er allerdings gehemmt, etwas ihr Widersprechendes für wahr zu halten. Hier helfen keine Gründe, sondern es müssen die Ursachen der persönlichen Gewissheit erschüttert werden, wenn die Wahrheit gegen solche für wahrgehaltene Einbildungen durchdringen soll. Deshalb geht der Kampf der fortgeschrittenen Bildung gegen veraltete Religionssätze so überaus langsam und mühsam vorwärts; wissenschaftliche Gründe vermögen hier nur bei den wenigen scharf denkenden Menschen etwas; die Masse hält an ihren in der Schule und im Leben aufgenommenen Ueberzeugungen fest, die sich überdem bei ihr mit sittlichen oder Hoffnungsgefühlen verknüpft haben und sie für die Gründe der Wissenschaft unempfänglich machen.

64. Einbildung (S. 25). Allerdings kann mit Hülfe der Fundamentalsätze der Erkenntniss eine Einbildung, selbst wenn sie geglaubt wird und die Gewissheit sich damit verbunden hat, angegriffen und widerlegt werden; indess gilt dies doch nur innerhalb des Gebietes, wo die Fundamentalsätze hinreichen, also nicht für das Gebiet jenseits aller Wahrnehmung. Gerade in dieser letztern ist es aber, wo die Einbildungen am häufigsten sich ergehen, wie die Dogmen der Religionen zeigen, und hier kann also die Widerlegung auf diesem Wege nicht geschehen. Freilich bestand für Sp. diese Schranke der Erkenntniss nicht. Indem bei ihm Gott unmittelbar von dem Menschen erkannt und alles Endliche seinem Wesen nach aus der Vorstellung Gottes deduktiv abgeleitet werden kann, ist allerdings nach seiner Auffassung die Erkenntniss oder die Wissenschaft immer im Stande, die Einbildungen überall und in jedem Gebiete zu widerlegen. Leider bestätigt nur die Erfahrung diese Ansicht nicht; sonst könnte der Kampf zwischen Religion und Wissenschaft nicht noch in der Gegenwart ebenso heftig fortdauern wie zu Sp.'s Zeit.

65. Hypothesen (S. 25). Dies bezieht sich insbesondere auf die Hypothesen, mit welchen die Naturforscher

beginnen, um eine Erklärung der Naturerscheinungen zu gewinnen. Im Anfange ist eine solche Hypothese allemal nur eine Einbildung oder eine *idea ficta.*

66. Einbildungen (S. 25). Sp. will sagen, dass solche Aussprüche nur ganz allgemein hingestellt werden, ohne Beziehung auf bestimmte Subjekte. So wie Letzteres erfolgt, kann auch meist psychologisch, d. h. aus den Gesetzen der Gedankenverbindung und den Gefühlen die psychologische Entstehung solcher Aussprüche, und dass sie nur Einbildungen sind, nachgewiesen werden.

67. Einbildungen (S. 26). Diese psychologische Erklärung, wie die Einbildungen entstehen, ist unklar und unvollständig. Deren Quelle liegt in den Gefühlen, welche das verbindende Denken (die Phantasie) beherrschen, weil die Kenntniss der in der Natur geltenden Gesetze mehr oder weniger fehlt, und deshalb der Phantasie Raum zur Entfaltung gestattet ist.

68. Einfache Dinge (S. 26). Ebenso sagt Aristoteles in seiner Metaphysik, Buch 9, Kap. 10, dass bei den einfachen Dingen kein Irrthum stattfinden könne, und ebenso beginnt Descartes in seinen Prinzipien der Philosophie I. Theil §. 47. u. f. mit Untersuchung der einfachen Begriffe, weil alle andern Gedanken sich daraus zusammensetzen (B. XXVI. A. 23).

69. Einfaches (S. 26). Dasselbe verlangt Descartes in seiner Methodenlehre Abschn. II. als zweite und dritte Regel.

70. Machen (S. 27). Dies „machen“ *(facere)* will hier sagen: „Die Vorstellung davon bilden.“

71. Einbildungen (S. 27). Sp. hat hier auf die Untersuchung der eingebildeten Vorstellungen und deren Beseitigung viel Mühe verwendet. Diese Ausführungen sind viel eingehender als in seinem Werke über die Prinzipien des Descartes, Anhang Th. I., was die Annahme unterstützt, dass unsere Untersuchung eine spätere Arbeit als die Schrift über die Prinzipien ist. Namentlich ist der Be-

griff des *fictum* in unserer Abhandlung berichtigt, während er in jenem Werke zu eng gezogen und nur auf die absichtlichen Erdichtungen beschränkt ist. — Welche Einbildungen Sp. bei diesem Kampfe gegen sie vorzugsweise im Auge gehabt haben mag, ist aus unserer Abhandlung nicht zu ersehen; was er an Beispielen beibringt, ist nur plumper Art und aus den Elementen der Geometrie entlehnt. Die wichtigste Klasse dieser Einbildungen bilden offenbar die Religionen, insoweit ihre Dogmen in das Gebiet jenseits der Wahrnehmung sich ausdehnen. Ihr Unterschied von den Dichtungen liegt gerade darin, dass sie von ihren Anhängern für wahr gehalten und fest geglaubt werden. In diesem Sinne behandelt auch Sp. die Dogmen der christlichen Religion in seiner theologisch-politischen Abhandlung, so weit ihn sein anerzogenes religiöses Gefühl nicht daran behinderte. Ob indess Sp. schon bei unserer Abhandlung an dieses Gebiet gedacht haben mag, bleibt zweifelhaft; ja, wäre es der Fall gewesen, so würde bei der Wichtigkeit gerade dieser Klasse von Einbildungen er sie wohl ausdrücklich erwähnt haben. — Was endlich die Mittel anlangt, durch welche nach Sp. diese Einbildungen so leicht zu beseitigen sein sollen, so wird auf die vorgehenden Erläuterungen Bezug genommen, wo gezeigt worden, wie Sp. hier die Schwierigkeiten unterschätzt und zu vorschnell von seiner Natur und Denkweise auf die der Andern und der Menschen überhaupt schliesst. Die Masse der Einbildungen im Sinne Sp.'s ist noch gegenwärtig nicht blos im religiösen, sondern auch in den profanen Gebieten bei der Menge trotz des Fortschritts der Wissenschaften so ungeheuer, dass unmöglich die Beseitigung derselben so leicht sein kann, als Sp. hier darstellt.

72. Falsche Vorstellung (S. 27). Diese Unterscheidung der falschen von der eingebildeten Vorstellung passt allenfalls für die Definition, welche Sp. in seinem Anhange zu Descartes' Prinzipien Kap. 1 gegeben hat, wo unter eingebildeter Vorstellung nur die absichtlich und wissentlich erdichtete verstanden wird; aber nicht auf den Begriff derselben, wie er in unserer Abhandlung gegeben ist, wo das Fürwahrhalten der Einbildung oder die Zustimmung mit zu ihrem Begriffe gehört. Wenn deshalb

Sp. hier die falsche Vorstellung dadurch unterscheidet, dass erstere die Zustimmung, d. h. ihr Fürwahrhalten voraussetze, so ist dies dasselbe Merkmal, was auch bei der eingebildeten besteht. Wozu wäre auch all jener grosse Aufwand an Mitteln nöthig gewesen, die Sp. für die Beseitigung der eingebildeten Vorstellung vorher aufgestellt hat, wenn Jedermann bei ihnen schon wüsste, dass sie reine Erdichtungen seien? Daher erklärt es sich auch, dass Sp. in der Eintheilung der falschen Vorstellungen und in den Mitteln, sie zu beseitigen, nur ganz dasselbe wie bei den eingebildeten wiederholen kann, wie das Folgende ergiebt. Wenn Sp. die eingebildete Vorstellung noch dadurch kennzeichnen will, dass bei ihrer Entstehung allein Gründe gegeben sind, woraus man abnehmen kann, dass sie nicht von äussern Vorstellungen komme, so steht auch dieses Merkmal im Widerspruch mit der früher gegebenen Definition der eingebildeten Vorstellung; denn das für sie geforderte Fürwahrhalten ist ja unmöglich, wenn Gründe vorliegen, dass kein Gegenstand besteht, dessen Dasein in der Vorstellung gesetzt ist.

Es ist dieser Verstoss schwer zu erklären; möglich ist, dass Sp. bei diesem Theile unserer Abhandlung wieder auf seinen alten Begriff von *fictum*, wie er in dem Anhang zu Desc. gegeben ist, gerathen ist; indess ist auch dies so unmittelbar hinter der jetzigen Darstellung der *idea ficta* kaum anzunehmen.

Dagegen ist der ganze erste Theil dieser Untersuchung der falschen Vorstellung nur ein Vorläufer des folgenden Theiles über die Form des Wahren und Falschen. Erst hier beginnt Sp. seine tiefere Auffassung dieser Begriffe zu entwickeln, und es scheint deshalb dieser erste Theil ein blosser Anhang zu den eingebildeten Vorstellungen zu sein, auf den man keinen zu grossen Werth legen darf.

73. Einbildung (S. 28). Der Unterschied, den hier Sp. zwischen „eingebildeter Vorstellung" *(idea ficta)* und „Einbildung" *(fictio)* zieht, ist schwer anzugeben; es soll offenbar damit hier nicht der Unterschied zwischen der Handlung und ihrem Werke gemeint sein; vielmehr bezeichnen hier wohl beide Worte dasselbe und es ist nur Nachlässigkeit, dass Sp. verschiedene Ausdrücke für denselben Begriff gebraucht.

74. Falsche Vorstellung (S. 28). Hier beginnt die eigentliche Untersuchung über die Natur des Wahren und Falschen, welche von der frühern Erklärung des Wahren sehr abweicht, wo dieselbe auf die Uebereinstimmung der *essentia objectiva* der Vorstellung mit der *essentia formalis* des Gegenstandes gestützt wurde. Die hier folgende Erörterung enthält schon die Keime zu der in Erl. 36 besprochenen und in der Abhandlung über Gott und dann in der Ethik vollständig entwickelten Auffassung, wonach die Wahrheit nicht von einer Einwirkung des Gegenstandes auf das Vorstellen, sondern von der richtigen deduktiven Ableitung aus einer voraufgehenden wahren Vorstellung oder Sache entsteht. Deshalb sagt Sp. schon hier, dass die wahre Vorstellung sich von der falschen nicht durch die äussere Benennung, sondern durch die innere *(denominatio interna)* unterscheide; mit jener ist eben die blosse Beziehung auf den äussern Gegenstand gemeint; mit dieser das, was Sp. hier später den sachlichen Unterschied *(aliquid reale)* nennt.

75. Die wahre Vorstellung (S. 28). Dies ist die Folge, wenn, wie Sp. will, die Form (d. h. das Wesen) des Wahren nicht in der Uebereinstimmung des Wissens mit dem Sein liegt, sondern wenn die Wahrheit innerhalb jedes einzelnen Attributes (Denken, Ausdehnung) für sich durch richtige Entwickelung der einen Vorstellung aus der andern erfolgt, oder wenn, wie Sp. hier sagt, die Vorstellung richtig ausgedacht ist.

76. Peter (S. 29). D. h. welcher das Dasein des Peter aus andern wahren Vorstellungen in richtiger deduktiver Weise abgeleitet und dadurch als gewiss erkannt hat. Deshalb nennt Sp. die wahren Vorstellungen auch in der Regel adaequate Vorstellungen, d. h. solche, welche die zureichende Ursache für andere Vorstellungen enthalten.

77. Das Sachliche (S. 29). Das Sachliche *(reale)* soll also in den Vorstellungen selbst liegen; ihr Unterschied als wahre und falsche soll in ihnen selbst enthalten sein, und nicht blos in der Beziehung auf ihren Gegenstand. Dies erinnert an die s e i e n d e n Elemente, welche nach

realistischer Auffassung in der Seele des Menschen mit dem reinen Wissen sich verschmelzen und dadurch die verschiedenen Arten, denselben Inhalt zu wissen, hervorbringen (B. I. 56). Indess liegt dem Sp. diese Auffassung noch fern; er bemüht sich, in dem Folgenden die Natur dieses „Sachlichen" näher darzulegen; doch wird sich ergeben, dass ihm dies hier nicht gelingt. In seiner Abhandlung über Gott wird dieser Begriff des Sachlichen auch festgehalten und die blosse Uebereinstimmung der Vorstellung mit ihrem Gegenstande ebenfalls als unzureichend mit Entschiedenheit abgewiesen (B. XVIII. 72); aber es wird zugleich dieses Sachliche viel bestimmter und schärfer als in unserer Abhandlung dargelegt. Es heisst da: „Wenn Jemand dadurch, dass „der ganze Gegenstand in ihm gewirkt hat, eine ent- „sprechende Form oder Weise des Denkens empfängt, so „ist es klar, dass er ein ganz anderes Gefühl von der „Form oder Beschaffenheit des Gegenstandes bekommt, „als ein Anderer, der nicht so viele Ursachen des Er- „kennens gehabt hat und so, dies zu bejahen oder zu „verneinen, durch eine andere leichtere Wirkung veran- „lasst wird, indem er denselben Gegenstand mittelst we- „niger oder unbedeutenderer Anregungen gewahr gewor- „den ist. Hieraus sieht man die Vollkommenheit dessen, „der in der Wahrheit steht, gegen den Andern; der Eine „hat mehr Bestand und Wesenheit als der Andere, und „so haben auch die *Modi* des Denkens, welche mit der „Sache übereinstimmen, weil sie mehr Ursachen gehabt „haben, mehr Bestand und Wesenheit in sich." Jenes „Sachliche" wird also hier in dem grössern Bestand und Wesenheit der wahren Vorstellungen gefunden.

Wenn hier noch an einer Kausalität zwischen Gegenstand und Vorstellung festgehalten wird, die aber schon in dieser Abhandlung an andern Stellen aufgegeben ist, so ist dieser Widerspruch auch in der Ethik noch vorhanden; es heisst da: „dass die Zustände des Denkens „aus dem Attribut des Denkens allein erklärt werden „müssen" (II. L. 7. E.), und „deshalb ist die Ursache „der einzelnen Vorstellung eine andere Vorstellung, oder „Gott, insofern er von einer andern Ursache erregt auf- „gefasst wird." (II. L. 9. B.) Trotzdem sagt auch die Ethik, „dass die menschliche Seele die fremden Körper

„vermittelst der Vorstellungen der Zustände ihres Kör-„pers betrachte, was die bildliche Vorstellung ausmache" (II. L. 26. E.), und bestimmter: „die Seele hat nur eine verworrene Kenntniss, so lange sie die Gegenstände in der gewöhnlichen Weise vorstellt, d. h. so lange sie von aussen, aus dem zufälligen Begegnen der Gegenstände, bestimmt wird, dies oder jenes zu betrachten, und so lange sie nicht von innen zur Erkenntniss bestimmt wird" (II. L. 29. E.). Es ist also der von Avenarius behauptete Gegensatz zwischen der Abhandlung über Gott und zwischen der Ethik bei dieser Frage nicht vorhanden. Dagegen wird jenes „Sachliche" der wahren Vorstellung in der Ethik nicht mehr so wie dort dargelegt, sondern einfach gesagt: „dass die Vorstellungen „wie die Gegenstände selbst unterschieden sind, und dass „die eine vorzüglicher als die andere ist und mehr „Realität enthält, je nachdem der Gegenstand der „einen Vorstellung vorzüglicher ist als der Gegenstand „der andern und mehr Realität enthält" (II. L. 13. E.). Ferner wird die Falschheit als ein Mangel der Kenntniss in den unzureichenden und verworrenen Vorstellungen erklärt (II. L. 35. E.) und endlich gesagt: „Ich bestreite, „dass wir einer gleichen Kraft des Denkens bedürfen, um „das als wahr zu bejahen, was wahr ist, als um das als „wahr zu bejahen, was falsch ist; denn beide Bejahungen „verhalten sich in Bezug auf die Seele wie das Sein zu „dem Nichtsein (II. L. 49. E.).

Hiernach stehen sich auch bei dieser Frage die Abhandlung über Gott und die Ethik sehr nahe und beide bezeichnen jenes „Sachliche", was die wahre Vorstellung von der unwahren unterscheidet, als „ein ganz anderes Gefühl" und als „ein Mehr an Bestand und Wesenheit" oder „als ein Mehr an Realität", weil das Falsche nur in einem Mangel oder in einem Nichtsein bestehe.

Die Bedenken gegen diese Auffassung sind in der Erläuterung 46 zu Th. II. und Erl. 8 zu Th. IV. der Ethik dargelegt; sie gehören indess nicht hierher, wo es nur darauf ankam, jenen Begriff „des sachlichen Unterschieds" der wahren und falschen Vorstellungen festzustellen, wie er in den spätern Schriften des Sp. sich entwickelt hat.

78. Form (S. 29). Form, *forma*, ist die scholastische Uebersetzung von dem εἶδος des Aristoteles, welches εἶδος von ihm für das allein Wirkliche in seiner Metaphysik erklärt wird, gegenüber dem Stoff (ὕλη), welcher das Einzelseiende nur dem Vermögen nach ist. *Forma* bezeichnet daher hier das, was man jetzt Wesen oder Wirklichkeit nennt.

79. Form der Vorstellung (S. 29). Zur Erläuterung der wahren Vorstellungen von nicht existirenden Dingen kann die Ethik II. L. 8. E. dienen, wo das Beispiel eines Kreises dazu benutzt wird. Ueberhaupt muss man festhalten, dass Sp. hier namentlich durch die Geometrie zu dieser Auffassung geführt worden ist, wie denn auch hier in dem gleich Folgenden das Beispiel mit der Kugel daraus entnommen ist. Die Geometrie entwickelt nach Sp. nicht aus wirklich-bestehenden Dingen, sondern nur aus blossen Vorstellungen eine Reihe von Lehrsätzen, die wahr und gewiss sind; blos weil sie sie „in ordentlicher Weise" daraus ableitet. Diese Auffassung von der Wahrheit und ihrer Entstehung innerhalb der Geometrie übertrug Sp. dann auf die Natur überhaupt. Gott oder die Natur ist daher ihm das System der ewigen Wahrheiten oder Naturgesetze, die ausserzeitlich und ewig sind, und aus denen die einzelnen Dinge und ihre Vorstellungen ebenso deduktiv hervorgehen, wie die einzelnen Lehrsätze der Geometrie aus den obersten Axiomen und Definitionen, mit denen sie beginnt. Das Irrthümliche dieser aus der Geometrie genommenen Analogie ist in der Vorrede zu B. XLI. dargelegt; indess wird man, wenn man sich in dieser Auffassung des Sp. hineindenkt, dann leicht verstehen, wie die Wahrheit einer Vorstellung von der Existenz ihres Gegenstandes gar nicht bedingt ist, sondern nur von der „ordentlichen Ableitung" aus andern wahren Vorstellungen, welche dadurch ihre zureichende Ursache bilden. — Eine ganz ähnliche Auffassung der Wahrheit herrscht bei Hegel. Auch bei ihm liegt das Kennzeichen der Wahrheit nur in der richtigen dialektischen Entwickelung aus vorgehenden abstraktern Begriffen; das Dasein eines ihr entsprechenden Gegenstandes ist dabei gleichgültig. Während Sp. allerdings auch die Uebereinstimmung der wahren Vorstellung mit

ihrem Gegenstande aus der Identität der Attribute des Denkens und der Ausdehnung (des Wissens und Seins) folgert, geht Hegel weiter und verlegt, wenn Gegenstand und Begriff nicht übereinstimmen, die Unwahrheit nicht in den Begriff, sondern in den Gegenstand.

80. Das Sachliche (S. 30). Nämlich das Sachliche in den Vorstellungen selbst, wodurch die wahre von der falschen sich unterscheidet.

81. Das Sachliche (S. 30). Wenn Sp. hier abbricht, so bleibt er offenbar die Antwort, was jenes Sachliche in den Vorstellungen ist (Erl. 80), schuldig. Sein Beispiel zeigt nur den Fall einer mangelhaften Ableitung einer Vorstellung, die deshalb zwar falsch ist, aber ihr sachlicher Unterschied von der wahren bleibt unaufgeklärt. Wenn dieser Mangel in der Abhandlung über Gott, wie in Erl. 77 gezeigt worden, nachgeholt wird, so erhellt, dass unsere Abhandlung vor jener verfasst sein muss. — Uebrigens ist das Beispiel von der wahren Vorstellung bei der Kugel wenig geeignet, die Ansicht des Sp. von der deduktiven Abfolge derselben aus anderen Vorstellungen zu bestätigen. Es handelt sich hier um die Entstehung der Kugel, also um einen zeitlichen Vorgang, und wenn aus den bereits erkannten Gesetzen der Kugel ersehn wird, dass diese Entstehung als die Umdrehung eines Halbkreises vorgestellt werden kann, so ist diese Vorstellung gerade nur deshalb wahr, weil das so Entstandene mit den wirklichen Eigenschaften der Kugel völlig übereinstimmt. Die Wahrheit beruht also hier lediglich in der Uebereinstimmung der Vorstellung mit ihrem Gegenstande, und eine deduktive Ableitung ist hier schon deshalb nicht vorhanden, weil die hinzugenommene Bewegung eine Bestimmung ist, die aus dem Begriffe der Kugel so wenig, wie aus dem Begriffe des Halbkreises abgeleitet werden kann. Auch hier ist das Neue nicht deduktiv abgeleitet, sondern erschlichen und aus der Erfahrung entlehnt. Man sehe die Vorrede zu Band XXXXI. Dass übrigens diese Denkoperationen sämmtlich innerhalb des bildlichen Vorstellens ohne daseiende Kugeln vollzogen werden können, ändert nichts darin, dass die Gegenstände der Geometrie wirk-

lich zu dem Seienden gehören; denn auch jene bildlichen Vorstellungen im Kopfe des Geometers müssen sich den seienden Bedingungen und Gesetzen des Raumes, gleich den wirklichen Körpern fügen, wenn seine Folgerungen wahre bleiben sollen, und sie beruhen also auf den vorgegangenen Wahrnehmungen der seienden Bestimmungen des Raumes.

82. **Vorstellungen** (S. 31). Die bestimmtere Ausführung dieses Gedankens wird in der Ethik II. L. 36 gegeben.

83. **Abstrakte Vorstellungen** (S. 32). D. h. mit der wahren Vorstellung Gottes. Wenn Sp. hier gegen die abstrakten Vorstellungen eifert, so meint er damit das, was er anderwärts die transcendentalen Begriffe und die Universalien nennt. Man sehe Erl. 56 und Ethik II. L. 40, E. 2. Es hängt dies mit dem Nominalismus Sp.'s zusammen.

84. **Universalien** (S. 32). Ein Beispiel dazu giebt Sp. in seiner Ethik II. L. 49. E. an dem Willen des Menschen; dieser, als Vermögen, besteht nach Sp. nicht, sondern nur die einzelnen Akte des Wollens sind das Wirkliche; dennoch hat jener Wille den falschen Begriff der Freiheit veranlasst.

85. **Natur** (S. 32). Auch hier ist darunter Gott zu verstehen, als *natura naturans* und Ursache der *natura naturata*.

85 b. **Abstrakt.** (S. 32.) Diese Warnung gegen das abstrakte Verfahren und Vorstellen ist selbst zu abstrakt, um von ihr Gebrauch machen zu können. Das Abstrahiren bezeichnet das begriffliche Trennen (B. I. 16) und ist für jede Gewinnung eines Begriffes, so wie für das Allgemeine in dem Wissen und für die Bildung der Wissenschaften unentbehrlich. Ob dabei die Wahrheit getroffen wird oder nicht, hängt nicht von diesem Abstrahiren an sich ab; denn dies ist für die falschen Begriffe genau dasselbe, wie für die wahren; sondern ergiebt sich erst nachher daraus, ob diese Begriffe zu Gliedern wahrer Gesetze die-

nen können oder nicht; im letztern Falle sind es nur Spielbegriffe (B. I. 75). Viel nothwendiger wäre die Warnung vor Verwechslung der Beziehungsformen des Denkens mit den Begriffen des Seienden gewesen. Sp. kennt deren Unterschied und nennt jene in seinem Anhange zu den Prinzipien des Descartes *entes rationis*, Gedankendinge; allein er hat diese wichtige Frage nicht erschöpft, und er selbst gehört zu denen, welche dieses Missbrauchs am meisten sich schuldig gemacht und leere Beziehungsformen für die Grundbegriffe der seienden Welt genommen haben, wie in der Vorrede zu B. V. der phil. Bibl. und in den Erläuterungen zu seiner Ethik wiederholt dargelegt worden ist.

86. Zweifel (S. 33). Auch diese Darstellung über die Natur und Entstehung des Zweifels ist oberflächlich und unvollständig. Das Zweifeln gehört zu den Wissensarten und hat seinen letzten Grund darin, dass die Gewissheit (B. I. 60) mehrfache Ursachen hat, aus denen sie als Wirkung hervorgeht. Zunächst entsteht sie aus jedem der beiden Fundamentalsätze der Erkenntniss; jedes Wahrnehmen ist mit der Gewissheit des Seins seines Wahrgenommenen und jeder Widerspruch mit der Gewissheit des Nichtseins Eines der sich Widersprechenden verbunden. Aber ausserdem entsteht die Gewissheit oder die persönliche Ueberzeugung auch aus den Gefühlen und den Ausprüchen der Autoritäten (B. I. 61). Hierauf beruht z. B. aller Glaube an den Religionsinhalt, so weit er die Quellen der Erkenntniss überschreitet. Indem somit vier völlig von einander unabhängige und verschiedene Ursachen für das Fürwahrhalten einer Vorstellung bei dem Menschen bestehen, kann es kommen, dass diese Ursachen einander entgegen wirken, und dass man nach der einen zu dem Fürwahrhalten von Etwas getrieben wird, während die andern zu einem Fürwahrhalten treibt, was sich mit jenem nicht verträgt. Aus dieser Kollision zweier unverträglichen Fürwahrhalten entsteht die eine und wichtigste Art des Zweifels. Eine andere Art entsteht daraus, dass die Ursache des Fürwahrhaltens nicht die Vollständigkeit hat, welche zu ihrer vollen Wirkung nöthig ist; z. B. wenn das Sehen wegen Krankheit des Organs oder wegen störender *Medien* u. s. w. nicht scharf

und deutlich ist, oder wenn der Widerspruch noch nicht klar vorliegt, oder wenn der Einfluss der Lehrer und Geistlichen noch nicht lange genug gewirkt hat, um den Glauben an die Dreieinigkeit oder an die Verwandlung des Leibes Christi in Brod bei dem Abendmahle fest zu machen u. s. w.

Für die Erkenntniss oder für die Gewinnung der Wahrheit sind nur die Zweifel von Interesse, welche aus der Kollision der beiden Fundamentalsätze der Erkenntniss (B. I. 68) entspringen, und hier hat die Natur die Hauptregel selbst gegeben, wonach das Nichtsein des Widersprechenden gewisser ist und für die Wahrheit höher steht, als das Sein des Wahrgenommenen. Deshalb wird das Wahrgenommene für Täuschung und Schein erklärt, wenn es einen Widerspruch enthält. Dagegen hat es die Erkenntniss mit der Lösung der übrigen Zweifel nicht zu thun; insbesondere gelten ihr die Zweifel, welche aus der Kollision der Fundamentalgesetze der Erkenntniss mit dem Fürwahrhalten entspringen, was auf Gefühle oder auf den Einfluss der Autoritäten sich stützt, nur für psychologische Vorgänge, welche mit der Wahrheit nichts zu thun haben. Dahin gehört also auch der Kampf zwischen Glauben und Wissen, oder zwischen Religion und Wissenschaft. Wie dieser thatsächliche Kampf zwischen verschiedenen Ursachen des Fürwahrhaltens in der einzelnen Seele sich löst, hängt hier nicht von der Wahrheit oder Unwahrheit des Vorstellungsinhaltes ab, sondern davon, welche von den verschiedenen Ursachen des Fürwahrhaltens in dem einzelnen Menschen nach seinen Geistesanlagen, seiner Erziehung, seiner Lebensstellung und seinen Schicksalen sich als die stärkere geltend macht. Deshalb kann der Kampf zwischen Bildung und Aberglauben, zwischen Wissenschaft und Religion nicht aus der menschlichen Gesellschaft verschwinden; denn die Gründe, mit denen jede dieser beiden Mächte kämpft, haben für die anderen keine oder nur eine untergeordnete Gültigkeit, und die Fundamente des Glaubens sind ebenso fest in der menschlichen Seele gelegt, wie die Fundamente der Erkenntniss.

Sp. beschränkt sich hier allerdings nur auf die Hebung der Zweifel innerhalb des Erkenntnissgebiets; allein nach dem Vorstehenden wird man finden, dass er auch

hier nur Vereinzeltes und Unklares bietet. Seine letzte Hülfe bildet hier nach dem Vorgange von Descartes die klare und deutliche Vorstellung, welche das Kennzeichen der Wahrheit ihres Inhaltes sein soll, während Sp. in der Abhandlung über Gott und in der Ethik das Hauptgewicht mehr auf die richtige deduktive Ableitung der Vorstellung aus der Vorstellung Gottes legt.

87. Zweifel (S. 34). Diese Stelle stimmt beinah wörtlich mit der Erläuterung Sp.'s zu seiner Schrift über die Prinzipien von Descartes (B. XXXXI. 16) und zeigt, wie nahe die Abfassung beider Schriften einander steht.

88. Gedächtniss (S. 35). Auch diese Bemerkungen über das Gedächtniss sind dürftig und führen nicht einmal zu den höhern empirischen Gesetzen, die für das Gedächtniss bestehen und darauf hinaus laufen, dass die zunehmende Menge der Vorstellungen das Gedächtniss für die einzelnen schwächt, und dass stärkere Vorstellungen auch länger in dem Gedächtniss sich erhalten. Wenn zusammenhängende Worte sich leichter behalten wie andere, so hilft dabei nicht der Verstand, sondern für jene Worte besteht bereits durch die Regeln der Sprache eine feste Verbindung in dem Gedächtniss, an welche sich deshalb der einzelne Fall anfügt und daraus seine höhere Stärke für das Behalten entnimmt. Eine weitere Hülfe entsteht in solchen Fällen meist aus dem Inhalt der zusammenhängenden Rede, welche das Gefühl mehr oder weniger anregt und so die Vorstellung des Inhaltes zu einer stärkeren macht.

89. Gedächtniss (S. 35). Der Unterschied zwischen Verstand und Gedächtniss wird von Niemand bezweifelt; allein das Schlimme ist, dass sie in der menschlichen Seele untrennbar verbunden sind; deshalb schützt dieser Unterschied nicht gegen das Vergessen der rein dem Verstande angehörenden Vorstellungen.

90. Erinnerung (S. 35). Sp. will damit den Unterschied der Erinnerung von dem Gedächtniss erklären; letzteres ist die blosse Wiederkehr einer früher in der Seele bestandenen Vorstellung; jene hat daneben auch das Wis-

sen, dass diese Vorstellung schon in der Seele gewesen ist, und der Nebenumstände, welche sie begleitet haben. Die Erklärung, welche Sp. giebt, ist indess unklar und unzureichend. Es handelt sich im letzten Grunde auch hier um eine Wissens a r t, die sich nicht durch den blossen Hinzutritt eines weitern Wissens erklären lässt. (B. I. 59.)

91. Komödie (S. 35). Sp. meint mit „Komödie" hier das, was er vorher Liebesgeschichte genannt hat. Wahrscheinlich hat ihm vorher die Liebesgeschichte aus einer Komödie vorgeschwebt.

92. Gedächtniss (S. 36). Damit meint Sp. die Vorstellung von Gott.

93. Bildliche Vorstellung (S. 36). Indem hier die bildlichen Vorstellungen als ein Leiden der Seele und durch äussere Ursachen veranlasst dargestellt werden, ist dies die Auffassung, welche auch in der Abhandlung über Gott (B. XVIII. 73) noch festgehalten und dort bestimmter entwickelt wird, und von welcher auch die Ethik (Man sehe Erl. 77) sich nicht ganz hat befreien können, obgleich es mit dem Grundprinzip derselben, wonach die verschiedenen Attribute keine Kausalität auf einander üben, in Widerspruch steht.

94. Ausdehnung (S. 37). Die hierauf bezüglichen Ausführungen befinden sich in Sp.'s Bearbeitung der Prinzipien von Descartes Th. II. (B. XXVI. A. 42). Jedenfalls hatte Sp. diese Bearbeitung bereits fertig, als er unsere Abhandlung verfasste (Man vergleiche das Vorwort); und wenn er hier auf diese Ausführungen als etwas Zukünftiges verweist, so widerspricht dies nicht jener Annahme, da Sp. diese für einen Schüler gefertigte Arbeit herauszugeben, damals nicht Willens war, sondern wahrscheinlich eine selbstständige Arbeit hierüber im Sinne hatte, wie denn auch in dem Anhange zu der Abhandlung über Gott damit ein Anfang gemacht worden ist, der aber weder hier noch in der Ethik zur vollständigen Ausführung gelangt ist.

95. Verneinung (S. 37). Die Bemerkung ist sehr richtig, dass aus der verneinenden Sprachform eines Wortes nicht auf die verneinende Natur seines Gegenstandes geschlossen werden darf; allein woran die bejahende oder positive Natur des Gegenstandes oder der mit dem Worte bezeichneten Vorstellung erkannt werden könne, dies lässt Sp. offen. Seine Unterscheidung zwischen Vorstellungen der Einbildungskraft und des Verstandes ist dazu nicht genügend; zumal wenn man weiss, das das Denken für sich allein den Inhalt des Seienden, also das Positive, nicht erfassen kann, sondern dies nur durch die Wahrnehmung, welche Sp. auch zur Einbildungskraft rechnet, in das Wissen der Seele übergeführt werden kann. — Die Auffassung Sp.'s ruht noch auf der von den Griechen in die spätere Philosophie bis zu Sp.'s Zeit übergegangenen Ansicht, dass das Denken oder der Verstand auch unmittelbar einen Inhalt des Seienden erfassen könne, und dass dieser Inhalt sogar der höhere, ja der allein wahre sei.

96. Spiegeln (S. 38). Dieses Widerspiegeln *(referre)* ist ein treffender Ausdruck, der die Identität des Inhaltes von Sein und Wissen an dem Bilde des Spiegels versinnlicht, indem auch dieser gleichsam allen Inhalt seines Gegenstandes, nur frei von seiner Körperlichkeit, enthält. Nach realistischer Auffassung beruht diese Identität auf einem Ueberfliessen des Inhaltes aus dem s e i e n d e n Gegenstande in die w i s s e n d e Seele vermittelst der Wahrnehmung. Nach der Auffassung Sp.'s beruht diese Identität auf der ursprünglichen Identität aller Attribute Gottes oder der Natur, deren Unterschied nur in der Verschiedenheit ihrer Auffassung liegen soll. Deshalb besteht auch zwischen dem Attribut des Denkens und dem der Ausdehnung, oder zwischen Wissen und Sein keine gegenseitige Kausalität, wie sie von dem gewöhnlichen Vorstellen festgehalten wird, wonach der Gegenstand als die Ursache von seiner Vorstellung in der Seele gilt; sondern die Entwickelung des Besondern aus dem Allgemeinen und die Mannichfaltigkeit des Inhaltes erfolgt in jedem Attribute für sich und gesondert; aber dessenungeachtet findet die volle Uebereinstimmung zwischen diesen Entwickelungen innerhalb der mehreren Attribute statt, weil eben

in Wahrheit die Entwickelung, vermöge der Identität aller Attribute, nur ein und dieselbe ist. Die Wahrheit liegt also nach Sp. lediglich in der richtigen Ableitung aus vorgehenden wahren Vorstellungen; ist diese Ableitung richtig erfolgt, so ist auch die Uebereinstimmung mit ihrem Gegenstande vorhanden, weil die Entwickelung in dem Attribute der Ausdehnung ganz parallel geht mit der in dem Attribute des Denkens, oder weil in Wahrheit beide nur ein und dieselbe Entwickelung sind. — Diese Gedanken sind hier schon im Keime angedeutet; ihre bestimmtere und ausführlichere Entwickelung ist dann in der Abhandlung über Gott und in der Ethik geschehen, und in letzterer selbst zugleich ein Muster für diese Entwickelung der Wahrheit thatsächlich von Sp. geliefert worden.

97. Sache an sich (S. 38). Unter „Sache an sich" ist die Substanz gemeint, die nur durch sich selbst besteht *(causa sui)* und nur durch sich selbst vorgestellt wird; ihr Gegentheil sind die *Modi* der Substanz, welche allein in den zeitlichen Verlauf fallen und in der Reihe der Ursachen und Wirkungen stehen, d. h. deren Ursache sie nicht selbst sind. Dabei ist nach Sp. der Inhalt der Wirkung schon in der Ursache enthalten, weil sonst die Wirkung aus Nichts entstehen würde (Sp.'s Prinzipien von Descartes Th. I. L. 4. Erl.). Deshalb dient die Kenntniss der Ursache zur Erkenntniss der Wirkung, und die Kenntniss dieser zur Erkenntniss jener.

98. Gedankendinge (S. 39). Dies sind die *Entes rationis* (B. XLI. S. 99), zu welchen Sp. vermöge seines Nominalismus auch die abstrakten Vorstellungen rechnet. Man sehe Erl. 56.

99. Definition (S. 39). Diese Ausführung entspricht ganz dem in Erl. 96 angedeuteten Grundgedanken Sp.'s, wonach die Wahrheit nur auf deduktivem Wege gewonnen werden kann. Natürlich erhebt sich da als die erste Frage: Wo kommen aber die wahren Definitionen her, und wie kann der Mensch sie erwerben? Deshalb wendet sich Sp. zunächst zu dieser Frage.

100. Eigenthümlichkeiten (S. 40). Unter „Eigenthümlichkeiten" *(proprietates)* sind hier einzelne Eigenschaften

oder Gesetze zu verstehen, welche innerhalb eines Gegenstandes bestehen und nur allein bei ihm bestehen. Deshalb können sie als Merkmale zur Auffindung eines solchen Gegenstandes dienen, allein sie genügen nicht, um den ganzen Inhalt, welchen der Gegenstand befasst, zu erkennen. So ist nach Sp. hier die Gleichheit der Radien nur eine einzelne Eigenschaft des Kreises, die allerdings keiner andern Linie zukommt, aber sie ist nicht sein Wesen, und wenn die Definition das Wesen ausdrücken soll, so ist deshalb eine Definition, die nur eine einzelne Eigenthümlichkeit angiebt, noch keine richtige Definition. Unter Wesen ist nämlich nach Sp. derjenige Inhalt des Gegenstandes zu verstehen, aus dem, wenn er erkannt ist, alles Weitere in Betreff des Gegenstandes deduktiv abgeleitet werden kann. Das Wesen einer Sache befasst deshalb den ganzen Inhalt, zwar nicht *explicite,* aber *implicite,* d. h. er muss daraus deduktiv, ohne fremde Hülfe, nach Art der Geometrie, abgeleitet werden können.

Ob das angeführte Beispiel mit dem Kreise dieser Auffassung Sp.'s entspricht, wird sich gleich im Fortgange ergeben. Im Allgemeinen ist der Gedanke, wenn man einmal eine deduktive Ableitung für ausführbar hält, gewiss richtig; nur wird damit die Frage immer wichtiger: Wie man zur Erkenntniss des Wesens einer Sache gelangen kann, ehe man ihre Definition hat?

101. Kreis (S. 40). Hier ist ein Beispiel, wie Sp. zu den Grundgedanken seiner Philosophie durch falsche Auffassung der geometrischen Methode verleitet worden ist. Die Entdeckung, dass in einem gesehenen Kreise, z. B. dem des Mondes oder einer runden Blume ein Punkt ist, von dem alle Punkte des Umrings gleich weit abstehen, war sicherlich das Erste; erst daraus hat dann die Vorstellung einer zeitlichen Hervorbringung eines Kreises durch Umdrehung einer Linie um ihr eines festes Ende abgeleitet werden können. Allein es ist durchaus falsch, dass alle wirklichen Kreise so entstanden sind, und dass selbst alle Vorstellungen des Kreises so entstehen müssen; deshalb ist diese Umdrehung einer Linie gar nicht als die Ursache des Kreises anzusehen, sondern sie ist nur eine von den mancherlei Arten, wie man sich diese Entstehung vorstellen kann. Deshalb

ist diese Umdrehung keineswegs die nächste Ursache des Kreises; denn sonst müsste sie für alle Kreise die alleinige geltende sein, und ein Kreis ohne solche Umdrehung unmöglich sein. — Dazu kommt nun, dass diese Definition durch die angebliche nächste Ursache mit jener getadelten Definition von der Gleichheit aller Radien genau zusammenfällt; das, was dort zeitlich sich folgt, folgt sich hier räumlich; ja, die angebliche Definition des Wesens des Kreises ist in Wahrheit die schlechtere, weil sie in die geometrische Gestalt den Zeitbegriff einschiebt, während es gerade ein Vorzug der geometrischen Gestalten ist, dass der Zeitbegriff bei ihnen beseitigt ist. Die geometrischen Gestalten haben deshalb gar keine Ursachen im wahren Sinne; nur zur Erleichterung der Auffassung des Schülers wird ein solches Entstehen derselben aus gewissen Bewegungen für die Einbildungskraft geboten, welche Auffassung sich aber von dem Wesen des Gegenstandes entfernt, statt sich ihm zu nähern. Sp. hält an dieser Auffassung nur fest, weil seine deduktive Methode sie nicht entbehren kann, wenn Alles nur aus seiner nächsten Ursache richtig definirt werden kann. — Die schliessliche Identität der hier von Sp. beispielsweise gebotenen schlechten und guten Definition des Kreises erhellt auch daraus, dass beide gleich gut und leicht auf die sinnliche Gestalt des Kreises führen und dass beide mit Hülfe dieser zur Ableitung aller Lehrsätze des Kreises gleich gut benutzt werden können. Dass aber die rein deduktive Ableitung dieser Lehrsätze aus dieser blossen Definition des Kreises auf einem Irrthum beruht, ist bereits in der Vorrede zu B. XXXXI. der phil. Bibliothek ausführlich dargelegt worden. Trotzdem ist es dieser Irrthum, welcher Sp. verleitet hat, diese deduktive Entwickelung aus reinen Begriffen auf die Erkenntniss aller Gebiete auszudehnen und sein System der Philosophie darauf zu errichten.

102. Folgern (S. 40). Dies „Folgern“ ist eben ein Irrthum Sp.'s; es ist vielmehr dieselbe Bestimmung, nur in einer anderen Form bildlich vorgestellt; deshalb bleibt dieses Folgern innerhalb des Identischen und gelangt zu keinem Neuen, zu keiner Erweiterung der Erkenntniss.

103. Bejahung (S. 40). Man vergleiche Erl. 95.

104. Unerschaffene Sachen (S. 40). Unter „unerschaffene Sache“ wird Gott oder die Substanz verstanden. In der Ethik werden diese Sätze zu I. und II. erst aus der Definition durch Beweise abgeleitet; sie bilden nicht, wie hier verlangt wird, den Inhalt der Definition selbst. Man sehe L. 3, L, 6, L. 7, I. Ethik.

105. Hauptworte (S. 40). Sp. will damit den Gebrauch der transcendentalen Begriffe und der Universalien ausschliessen, welche nach Sp. nur Gedankendinge *(entes rationis)* sind, aber kein Seiendes bezeichnen. Man sehe Erl. 56. 98.

106. Folgern (S. 41). Ein Beispiel von der Ausführung dieser Bestimmung liefert Sp. im I. Theile seiner Ethik, wo er aus der Definition der Substanz oder Gottes alle Lehrsätze dieses Theiles deduktiv in seinem Sinne ableitet. Ebenso in seinem Anhange metaphysischer Gedanken Th. II., wo er alle besondern Eigenschaften Gottes aus seiner Vollkommenheit ableitet (B. XLI. 119).

107. Natur (S. 41). Auch hier bezeichnet das Wort „Natur“ dasselbe, wie Gott, oder die Ursache aller Dinge.

108. Abstrakte Vorstellungen (S. 41). Diese Stelle scheint beinah das Gegentheil der deduktiven Methode, nämlich die Beobachtung der einzelnen natürlichen Dinge als Grundbedingung der Erkenntniss zu fordern; indess würde dies dem ganzen System Sp.'s widersprechen, und sie wird auch gleich in einem andern Sinne erklärt. Die Stelle ist deshalb nur als eine wiederholte Warnung vor der Benutzung der Universalien und abstrakten Vorstellungen zu nehmen, die allerdings ihre Berechtigung hat, wenn diese Begriffe zu weitern Folgerungen benutzt werden, die über das Gebiet hinausgehen, aus dem sie erst abgeleitet worden sind.

109. Dasein (S. 41). Nach Sp. ist es nämlich nur die Eigenthümlichkeit der Substanz, oder Gottes, oder des ewigen Dinges, dass sein Wesen auch sein Dasein ent-

hält (Ethik I. L. 7); dagegen ist bei den endlichen Dingen die Existenz von äussern Ursachen abhängig und nicht durch ihr Wesen von selbst gegeben.

110. Inneres Wesen (S. 42). Diese Bestimmung des Wesens als inneres wird gleich weiter von Sp. erläutert. Dies innere oder wahre Wesen der endlichen Dinge kann deshalb nach Sp. nicht aus der Beobachtung der einzelnen zeitlichen Exemplare entnommen werden; diese bieten nach Sp. nur Aeusserlichkeiten und Nebenumstände; jenes innere Wesen der endlichen Dinge kann nur aus dem Wesen Gottes deduktiv abgeleitet werden, in dessen Attribute des Denkens dieses Wesen der endlichen Dinge von Ewigkeit *implicite* mit enthalten ist, wie Sp. in seiner Ethik II. L. 8. E. an einem Beispiele darlegt.

111. Ewige Dinge (S. 42). Wenn hier „die unveränderlichen und ewigen Dinge" in der Mehrzahl erwähnt werden, so kann damit Gott nicht gemeint sein; vielmehr versteht Sp. darunter wohl die unendlich vielen Attribute, in denen Gottes Substanz sich für den auffassenden Menschen sondert und damit jene Attribute des Denkens und der Ausdehnung als die nächsten Ursachen der endlichen Dinge erscheinen lässt. In ihnen ist das Wesen der endlichen Dinge, oder ihre Gattungen, theils in der Form des Denkens, theils des Seins von Ewigkeit enthalten. Wenn die Ausdrücke hier nicht so genau wie in der Ethik sind, so erklärt sich dies aus der frühern Entstehung dieser Schrift und daraus, dass Sp. später sich wenig mit ihrer Verbesserung beschäftigt haben mag.

112. Die vergänglichen Dinge (S. 42). Es ist interessant, wie Sp. hier der Frage nach der Erkenntniss der einzelnen Dinge aus dem Wege geht. Er ist offen genug, einzuräumen, dass diese Erkenntniss nach seiner, bis hier dargelegten Methode nicht gewonnen werden kann; allein die Antwort, wie sie anders zu erlangen, verschiebt er, als nicht hierher gehörend. Wenn man indess erwägt, dass Sp. hier schon sagt, dass dazu die vorgängige Kenntniss unserer Sinne gehöre, dass er ferner der Versuche erwähnt, und dass der Inhalt seiner Ethik in Buch III. und

IV., wo er von den Affekten handelt, nicht deduktiv, sondern ganz offen aus der Beobachtung und Erfahrung abgeleitet ist, so ist unzweifelhaft, dass Sp. für diese Erkenntniss die Beobachtung zulassen will, und wenn er die weitere Begründung dieses Prinzips hier ablehnt und auch nirgends anders gegeben hat, so mag es wohl daher kommen, dass dies Prinzip, trotz seiner Unentbehrlichkeit, sich mit dem Grundgedanken Sp.'s von der deduktiven Ableitung aller Wahrheit aus der Vorstellung Gottes durchaus nicht vereinigen lässt.

113. Form der Wahrheit (S. 43). Dieser Ausdruck ist in Erl. 78 erklärt.

114. Verstand (S. 43). Bis hier hat Sp. in dieser Abhandlung von den wahren, eingebildeten, falschen und zweifelhaften Vorstellungen gehandelt; dann ist er zu den Definitionen und zur Darlegung der Gewinnung der Wahrheit mittelst der deduktiven Methode übergegangen; jetzt will er sich nun zur Untersuchung der Fähigkeiten und Kräfte des menschlichen Verstandes wenden. Dies zeigt, dass Sp. bei Abfassung dieser Schrift mit der Anordnung ihres Inhaltes noch nicht im Klaren gewesen sein kann; denn da der Verstand nach Sp. das Instrument ist, um die Wahrheit zu gewinnen, so liegt es auf der Hand, dass vor Allem und zuerst dieses Instrument untersucht werden musste, ehe man an die mit diesem Instrument zu gewinnenden Erkenntnisse übergehen konnte. Dazu kommt, dass hier die Natur des Verstandes, worunter Sp. hauptsächlich das trennende Denken versteht (B. I. 12), nur sehr mangelhaft und unvollständig dargelegt ist. Aus alle dem ergiebt sich, dass wir es in dieser Schrift nur mit einem Entwurf zu thun haben, der zu seiner Vollendung einer gänzlichen Umarbeitung bedurft haben würde. Vielleicht hat Sp. dies selbst beim Fortgange der Arbeit bemerkt; aber die besondern Schwierigkeiten, die sich der Fortführung dieser Abhandlung nach dem deduktiven Prinzip entgegenstellten, haben ihn wahrscheinlich von der Vollendung ebenso wie von der Umarbeitung abgehalten. Ueberhaupt ist es ein Irrthum, die Methode zur Auffindung der Wahrheit von der wirklichen Auffindung derselben abtrennen und theoretisch

besonders darstellen zu wollen. Schon Descartes ist deshalb in seiner Methodenlehre schnell von diesem Unternehmen abgegangen; denn nachdem er in Abschn. II. vier kahle Regeln hierüber aufgestellt hat, handelt seine Abhandlung von allem Andern, nur nicht von der Methode; vielmehr giebt er mit richtigem Instinkt in Abschn. V. und VI. nur Beispiele, wo seine Methode an einzelnen Gegenständen befolgt und ausgeführt wird. Sp. mochte bei seinem strengeren Denken sich dazu nicht entschliessen, und liess, seiner Natur entsprechend, diese Arbeit lieber, wie viele andere, unvollendet liegen. Die Schwierigkeiten, welche ihm entgegentraten, sind in der Vorrede erörtert.

115. Verstand (S. 44). Dieser Weg, wonach Sp. hier mit der Untersuchung der Eigenschaften oder Eigenthümlichkeiten des Verstandes beginnen will, um damit zur Definition, d. h. zur Erkenntniss des Wesens des Verstandes zu gelangen, widerspricht geradezu den vorher gegebenen Regeln, wonach das Wesen eines Dinges auf diese Weise nicht gewonnen werden kann. Man sehe Erl. 100 und die dazu gehörende Stelle des Textes. Dergleichen bestätigt, dass wir in dieser Abhandlung es nur mit einem vorläufigen Entwurf zu thun haben, an dem noch Vieles zu bessern war, ehe Sp. ihn hätte veröffentlichen können.

116. Verstand (S. 44). Nach realistischer Auffassung beruht diese Gewissheit des Seins nicht auf dem Denken, sondern auf dem Wahrnehmen; indess ist nach Sp.'s Auffassung der deduktiv zu gewinnenden Wahrheit der Satz richtig.

117. Bilden (S. 44). Dieses „selbstständige Bilden“ erinnert an die transcendentale Auffassung Kant's von Raum und Zeit, als Formen, unter denen der Mensch die Dinge nur erfassen kann. Indess behandelt Sp. diese selbstständigen Vorstellungen nicht als solche subjektive Formen, sondern es entspricht ihnen ein wirklicher Gegenstand; aber sie sind trotzdem nicht von dem Gegenstande abgeleitet, sondern der Verstand bildet sie selbstständig, was freilich ein unklarer Gedanke bleibt.

118. Unendlichkeit (S. 44). Weshalb die selbstständigen Vorstellungen die Unendlichkeit ausdrücken sollen, be-

gründet Sp. hier nicht weiter; es dürfte auch seine Schwierigkeiten haben, wenn man nicht etwa blos die Attribute Gottes darunter versteht. Die Grösse, welche Sp. hier als Beispiel benutzt, ist ein solches Attribut, da es mit der Ausdehnung identisch ist. Ihre Unendlichkeit ist jedoch nur die negative des Raumes, welche eher einen Mangel in dem Verstande darlegt.

119. Verneinen (S. 44). Ich kann nichts verneinen, ehe ich nicht ein Etwas (bejahend) vorstelle, was ich verneinen will.

120. Bildliche Auffassung (S. 45). Nach realistischer Auffassung ist dies die Folge davon, dass die Wahrnehmung nur das Einzeln-Seiende dem Verstande zuführt, und dass die Begriffe von dem Verstande nur dadurch gebildet werden können, dass er mittelst trennenden Denkens Alles von dem Einzelnen absondert, was nicht der Gattung gemeinsam ist. Nur dadurch erhält das Begriffliche den Schein der Ewigkeit und der endlosen Zahl der zu ihm gehörenden Einzelnen.

121. Macht der Seele (S. 45). Dies ist nur eine Folge des deduktiven Prinzips von Sp. Wenn nach ihm nur die deduktiv abgeleiteten Vorstellungen klar und deutlich sind, so erscheinen sie vermöge der in der Ableitung enthaltenen Thätigkeit der Seele, von ihrer Macht abzuhängen und aus ihrer Natur hervorzugehen.

122. Mannichfache Bestimmung (S. 45). Die Allgemeingültigkeit dieses Satzes ausserhalb der Geometrie erscheint zweifelhaft. Er ist dadurch bedingt, dass von den geometrischen Gestalten eine jede mehrere ihr eigenthümliche Eigenschaften hat, von denen jede deshalb zur Definition und vielfach auch zur Herstellung der Gestalt benutzt werden kann. Bei den natürlichen Körpern und schon bei den elementaren Gegenständen der Physik dürfte dieser Satz dagegen keine Anwendung leiden.

123. Vollkommenheit (S. 45). Dieser Satz ist Folge der scholastischen Begriffe von *Realitas formalis* und *objectiva,* wonach die *Realitas* in der Vorstellung der *Realitas* in dem Gegenstande immer gleich steht, und beide nur in der Form sich unterscheiden. Aus der *Realitas* ist

dann die Vollkommenheit gemacht worden, weil alle Verneinung dem Menschen als ein Mangel erscheint.

124. Liebe (S. 45). Dies ist sehr wahr und hätte überhaupt den Sp. darauf führen müssen, dass diese Zustände der Affekte gar nicht zu dem Wissen, sondern zu dem Sein der Seele gehören, und dass sie niemals, wie das Wissen und Denken, das Bild eines Andern (Seienden) bieten, sondern selbst, als Seiende, nur der Gegenstand eines Wissens sein können. Deshalb muss auch Sp. anerkennen, dass diese Affekte ohne den Verstand nicht erkannt werden können.

125. Das Verneinen (S. 46). Die verneinenden Bestimmungen führen allerdings nicht unmittelbar zur Erkenntniss eines Seienden, da das Nichts nicht ist; allein innerhalb des Verstandes ist das Verneinen, als ein beziehendes Denken, kein Nichts und keine Verneinung, sondern eine positive Thätigkeit von der höchsten Bedeutung für das menschliche Wissen. Ohne das Nicht gäbe es beispielsweise keine zehn Gebote und keine Erziehung des Menschen. Viele bejahende Erkenntnisse können nur auf dem Wege der Verneinung vorbereitet werden, indem durch das Verneinen das Gebiet des Positiven, wo die gesuchte Bestimmung zu finden ist, immer kleiner wird und deshalb damit leichter zu finden ist. Auf dem Nicht ruht der zweite Fundamentalsatz der Erkenntniss oder der Satz des Widerspruchs, welcher der höchste Regulator alles menschlichen Wissens ist u. s. w. Deshalb ist das Verneinen für die Erkenntniss des Verstandes keine so nutzlose Bestimmung, als es nach dieser Stelle leicht angenommen werden könnte.

126. Schluss (S. 46). Nach Meyer's Versicherung (vergl. Erl. 1) hat Sp. immer die Absicht gehabt, diese Abhandlung zu vollenden; nur die Schwierigkeit der Aufgabe und der Umfang der dazu nöthigen Kenntnisse soll ihn daran gehindert haben; die unter dem Text befindlichen Anmerkungen, welche Sp. erst später zugesetzt, sollen indess das Zeichen sein, dass er die Vollendung ernstlich beabsichtigt habe. Das Nähere hierüber ist in der Vorrede erörtert.

Erläuterungen

zu

Spinoza's

Politischer Abhandlung.

(Das Vorwort und die Erklärung der Abkürzungen ist bei Band XLIV. befindlich.)

1. Vorwort. (S. 50.) In der Vorrede von Jarrig Jellis, welche L. Meyer, der Freund Sp.'s, in's Lateinische übersetzte, und mit welcher 1677 nach Sp.'s Tode seine bis dahin nicht veröffentlichten Schriften herausgegeben wurden, heisst es über diese Abhandlung:

„Die politische Abhandlung hat unser Autor kurz „vor seinem Tode verfasst. Sie enthält scharfsinnige Ge„danken und eine klare Schreibart. Der Autor weicht „darin von der Ansicht vieler Politiker ab, spricht seine „Ansicht fest und bestimmt aus und entwickelt hie und „da die Folgen seiner Vordersätze. In den fünf ersten „Kapiteln handelt er von der Staatsverfassung im Allge„meinen; dann im 6. und 7ten über die Monarchie, im „8., 9. und 10ten über die Aristokratie, und in dem 11ten „beginnt er mit der Demokratie. Nur ein vorzeitiger Tod „hat ihn an der Vollendung der Abhandlung gehindert, „in welcher er zuletzt noch über die Gesetze und einige „andere Fragen handeln wollte, wie man aus dem, dem „Werke vorgedruckten Briefe des Verfassers an einen „Freund entnehmen kann."

An wen und wann dieser vorgedruckte Brief von Sp. geschrieben worden, ist nicht bekannt.

2. Titel. (S. 50.) Die Zeit, in welcher Sp. diese Abhandlung verfasst hat, ist nicht genau bekannt, auch aus seinen Briefen nicht zu entnehmen. Meyer sagt nur (Man sehe Erl. 1), dass Sp. sie kurz vor seinem Tode verfasst habe. In der Abhandlung selbst wird die Ethik und die theologisch-politische Abhandlung zitirt, was bestätigt, dass diese Abhandlung später verfasst ist, und zwar zu der Zeit, als Sp. im Haag lebte, wo er am

21. Februar 1677 verstorben ist. Die Abhandlung bildet sonach die letzte seiner auf uns gelangten Schriften, und bei ihr ist anzunehmen, dass Sp. sie vollendet haben würde, wenn nicht der Tod ihn überrascht hätte. Ein Urtheil über diese Schrift ist der Vorrede zur Abhandlung selbst (B. XLIV.) beigegeben worden.

3. Chimäre. I. §. 1. (S. 51.) Unter „Chimäre" versteht Sp. die Vorstellung eines Gegenstandes, welcher wegen der darin enthaltenen Widersprüche unmöglich ist.

4. Philosophen. I. §. 1. (S. 51.) Dieser Satz mag wohl eine Anspielung auf Plato sein, welcher in seinem Staat die Philosophen als die allein zu dessen Leitung Befähigten erklärt.

5. Ausgedacht. I. §. 3. (S. 52.) Unter „ausgedacht" *(concipi)* meint Sp. hier die Auffindung einer praktisch ausführbaren Staatsform, nicht die Utopien. Das Folgende ergiebt dies deutlicher.

6. Staat. I. §. 3. (S. 52.) Die Gesichtspunkte, welche Sp. hier in den §§. 1—3 darlegt, zeigen von der Reife seines Urtheils und beweisen, dass Sp. nicht als ein blosser Stubengelehrter an seine Aufgabe gegangen ist, obgleich er das Leben eines solchen in hohem Maasse geführt hat. Er ist weit entfernt, der Theorie in dem Gebiete des Staats die überwiegende Geltung einzuräumen; er erkennt den Werth des praktischen Staatsmannes an, und er spricht in §. 3 die grosse Wahrheit aus, dass die blosse Reflexion nicht im Stande sei, eine brauchbare Staatsform neben den durch die Erfahrung gewonnenen aufzustellen. Es lag hier nahe, die Entwickelung des Rechts und des Staats als das geschichtliche Erzeugniss einer grossen Anzahl von Faktoren anzuerkennen, wobei die verständige Ueberlegung des Einzelnen nur eine geringe Mithülfe leistet. Indess erhebt sich Sp. zu dieser Auffassung nicht; sie würde mit seinem Vorhaben im Widerspruch gestanden haben; denn trotz jenes Anerkenntnisses in §. 3 bewegt sich diese Schrift in dem Aufbau von Staatsverfassungen rein aus gewissen Voraussetzungen über die menschliche Natur, ohne auf die andern, dabei mitwirkenden Einflüsse

Rücksicht zu nehmen. Sp.'s Vorschläge bewegen sich deshalb zwar nicht in Utopien; er steht der Wirklichkeit viel näher als Plato mit seinem Staate; aber dennoch sind Sp.'s Verfassungen und Staatsformen nur dem Grade nach von denen Plato's verschieden, aber ruhen auf demselben Grundprinzip, wonach die vollständige und gute Verfassung und Gestaltung des Staats durch die verständige Ueberlegung eines Einzelnen aufgefunden werden kann und wonach die Arten dieser Verfassungen sich auf einige wenige zurückführen lassen, welche nicht allein für alle Völker passen, sondern auch bei richtiger Einrichtung für alle Zeiten unverändert sich erhalten können. Die Ansicht, dass die Verfassung, Gliederung und Verwaltung eines Staats nur das Resultat der Beschaffenheit des Landes, der Geschichte, des Charakters, der Sitten, der Religion, der erwerblichen Thätigkeiten eines Volkes ist, und dass die Staatsform mit dem ganzen Leben eines Volkes so verwachsen ist, dass sie weder auf andere Völker übertragen noch für Generationen unveränderlich sich erhalten kann; dass sie vielmehr ebenso, wie die Sitten, die Kenntnisse, die Fertigkeiten, das Recht und die Moral in einer steten und allmächtigen Bewegung sich befindet, und nur dadurch ihren Zweck erfüllen kann, diese Ansicht liegt dem Sp. noch fern.

7. Staat. I. §. 4. (S. 53.) Dieser § charakterisirt am schärfsten die Eigenthümlichkeit dieser Schrift. Sp. geht bei dem Aufbau seines Staats nicht von Idealen aus; er rechnet nicht auf eine Moral, welche den Menschen bereits von seinen Leidenschaften befreit oder sie der Vernunft untergeordnet hat, sondern er nimmt die Menschen, wie sie sind, mit all ihren Leidenschaften, und erbaut auf diesen, ohne Rücksicht, ob sie schlecht oder gut sind, seinen Staat. Seine Vorschläge zeigen deshalb zwei Eigenthümlichkeiten; 1) sind sie ein reines Produkt der Klugheit; Sp. sucht, wie ein geschickter Mechaniker, diejenige Maschinerie, welche die in den Leidenschaften der Menschen enthaltenen Kräfte durch ihre Räder und Hebel so verwendet und in eine solche Bewegung leitet, dass als Ergebniss das möglichst hohe Wohl aller Bürger mit Naturnothwendigkeit herauskommt. Die Hülfe der Moral und Religion kennt Sp. nicht; er

rechnet, gleich den modernen Volkswirthschaftslehrern, nur mit den Kräften, welche von dem Nutzen und der Lust in Bewegung gesetzt werden. 2) Beschränkt Sp. diese Berechnung auf die menschliche Natur und die menschlichen Leidenschaften im Allgemeinen; die Eigenthümlichkeiten der einzelnen Stämme und Völker, ihre besondere Lebensweise, ihre geschichtliche Entwickelung und alle die unzähligen hierbei einwirkenden Einflüsse lässt Sp. unberücksichtigt. Deshalb bleibt auch sein Ergebniss ein abstraktes, was ebenso wie die Vorschläge Plato's und anderer Philosophen, auf die Wirklichkeit ohne Einfluss geblieben ist. — Dessenungeachtet enthält der hier von Sp. eingeführte Gedanke, die Leidenschaften der Menschen, ohne Rücksicht, ob sie gut oder schlecht seien, rein als natürliche Mächte bei der Staatsverfassung in Rechnung zu stellen, einen grossen Fortschritt in der Erkenntniss des Staats. Vorbereitet ist diese Auffassung bereits in der Ethik Buch 3 und 4; die Vorrede zu Buch 3 schliesst dort mit den Worten: „Ich werde die menschlichen Handlungen und Begierden ebenso betrachten, als „wenn es sich um Linien, Ebenen und Körper der Geometrie handelte."

8. **Vernunft. I. §. 5. (S. 54.)** Die Stellen der Ethik, auf welche Sp. sich hier bezieht, sind Th. IV. L. 14, 15 und 16; es wird da gezeigt, dass die Leidenschaften bei dem Menschen stärker sein können als die Macht seiner Vernunft. — Indem Sp. hier die Vernunft den Leidenschaften gegenüber stellt, könnte man leicht meinen, dass er unter jener die Gebote der Moral und die sittlichen Motive im gewöhnlichen Sinne verstehe; dies ist aber nicht der Fall; die Vernunft ist bei Sp. nur die Klugheit; sie hat also mit den Begierden das Streben nach der Selbsterhaltung gemein, und sie unterscheidet sich von den Begierden nur durch die zweckmässigern Mittel, welche sie zur Erreichung dieses Zieles aufzeigt. Dieser Punkt ist auch für unsere Abhandlung von entscheidender Wichtigkeit, weil dieser Gegensatz zwischen Vernunft und Leidenschaft in ihr immer wiederkehrt. Deshalb wird es zweckmässig sein, die wichtigsten hierher gehörenden Stellen aus der Ethik anzuführen. Sp. sagt Th. 4. L. 18. E.: „Da die Vernunft nichts gegen die

„Natur fordert, so verlangt sie also selbst, dass ein Jeder „sich liebe, seinen Nutzen, so weit er wahrhaft Nutzen „ist, suche und Alles, was den Menschen zu einer grös„sern Vollkommenheit führt, erstrebe; überhaupt, dass „Jeder sein Sein, so viel er vermag, zu erhalten strebe.“ — Ferner Th. 4, Vorrede: „Unter Vollkommenheit ver„stehe ich die Realität (Th. 2, Def. 6), d. h. das Wesen „jeder Sache, sofern sie in bestimmter Weise existirt und „wirkt.“ — Th. 4, Def. 1. „Unter gut verstehe ich das, „von dem wir gewiss wissen, dass es uns nützlich ist.“ — Def. 8.: „Unter Tugend und Macht verstehe ich das„selbe; d. h. die Tugend in Bezug auf den Menschen ist „des Menschen eigenes Wesen oder Natur, insoweit sie „die Macht hat, etwas zu bewirken, was durch die blossen „Gesetze ihrer Natur erkannt werden kann.“ Ferner Th. 4, L. 18. E.: „Es giebt vieles Nützliche ausserhalb „unser, was deshalb zu erstreben ist; von diesem kann „man sich nichts Besseres vorstellen, als das, was mit „unserer ganzen Natur übereinstimmt; wenn z. B. Zweie „von derselben Natur sich gegenseitig verbinden, so stel„len sie ein Einzelding vor, was noch einmal so stark „ist, als jeder für sich. Es giebt deshalb für die Men„schen nichts Nützlicheres als den Menschen, und die „Menschen können sich nichts Besseres wünschen, als „dass Alle mit Allen so übereinstimmen, dass sie Alle „gleichsam einen Körper und eine Seele bilden, dass „Alle so viel als möglich ihr Sein zu erhalten suchen, und „Alle das für Alle Nützliche aufsuchen. Daraus ergiebt „sich, dass die Menschen, die von der Vernunft geleitet „werden, d. h. die ihren Nutzen nach Anleitung „der Vernunft suchen, nichts für sich erstreben, was „sie nicht auch für die übrigen Menschen wünschten, dass „folglich solche Menschen gerecht, treu und ehrlich sind. „Dies sind die Gebote der Vernunft.“ — Ferner Th. 4, L. 31. Z.: „Jemehr ein Gegenstand mit unserer Natur „übereinstimmt, um so nützlicher und besser ist er für „uns.“ — L. 32, 34.: „So weit die Menschen ihren Lei„denschaften unterworfen sind, kann man nicht sagen, „dass sie von Natur übereinstimmen; vielmehr können „sie einander entgegen sein.“ — L. 35.: „So weit aber „die Menschen nach der Vernunft leben, insoweit allein „stimmen sie von Natur nothwendig immer überein; —

„denn insoweit thun sie nothwendig das, was der mensch-„lichen Natur und folglich auch jedwedem einzelnen Men-„schen nothwendig gut ist, d. h. das, was mit der Natur „eines jeden Menschen übereinstimmt. Folglich müssen „die unter Leitung der Vernunft lebenden Menschen noth-„wendig unter sich immer übereinstimmen." — „Je mehr „ein Mensch nur seinen Nutzen sieht und sich zu erhal-„ten strebt, desto mehr sind die Menschen einander ge-„genseitig nützlich; denn je mehr ein Mensch seinen „Nutzen sieht und sich zu erhalten strebt, desto tugend-„hafter ist er, d. h. desto mehr Macht hat er, nach den „Gesetzen seiner Natur zu handeln, d. h. in Leitung der „Vernunft zu leben." — L. 65.: „Von zwei Gütern wird „das grössere, und von zwei Uebeln das kleinere in Füh-„rung der Vernunft gewählt und verfolgt." — L. 66.: „In Leitung der Vernunft zieht man das grössere zu-„künftige Gut dem kleineren gegenwärtigen vor."

Diese Stellen ergeben deutlich, dass Sp. das eigentliche sittliche Motiv des Handelns gar nicht kennt. Er kennt nur ein Motiv für den Menchen, wie für alle Dinge überhaupt; dies ist, sich in seinem Sein zu erhalten. Alles, was diesem Ziele als Mittel dient, ist nützlich. Sowohl die Leidenschaften wie die Vernunft verlangen nur nach dem Nützlichen; allein die Leidenschaft verkennt das wahrhaft Nützliche, und deshalb gerathen die von den Leidenschaften geführten Menschen in Uneinigkeit und Krieg. Die Vernunft dagegen erkennt das wahrhaft Nützliche; und da dies sich auf die allgemeine Natur des Menschen stützt, so ist das für den Einzelnen wahre Nützliche auch das, was für Alle nützlich ist; deshalb leben die von der Vernunft geleiteten Menschen in Eintracht. Aber zugleich erkennt auch die Vernunft, dass der Mensch für den Menschen das Nützlichste ist; deshalb strebt der von der Vernunft geleitete Mensch nicht blos, sich zu erhalten, sondern auch alle Andern, und deshalb lebt er mit ihnen in Einigkeit und ist treu, ehrlich und gerecht gegen sie.

Man sieht, dass Sp. das äussere sittliche Handeln und den von der Moral geforderten gegenseitigen Zustand der Eintracht und Unterstützung mit seiner Vernunft, trotz dem, dass sie bei Jedem nur dessen eigenen Nutzen verfolgt, mittelbar ebenfalls erreichen will; näm-

lich dadurch, dass der Einzelne erkennt, wie seine Nebenmenschen das beste Mittel sind, seinen eignen Nutzen zu fördern, und deshalb sucht, auch das Sein seiner Nebenmenschen zu erhalten, weil sie eben das beste Mittel sind, sein eigenes Sein zu erhalten und seine Macht, zu handeln, zu vermehren.

Diese Wendung, den sittlichen Zustand der Menschen und ihr Handeln, wie es die Moral fordert, aus dem egoistischen Motiv des eigenen Nutzens abzuleiten, ist nicht schwierig; diese Auffassung ist schon *vor* Sp. und ebenso nach Sp., so neuerlich von *Bentham*, benutzt worden, um alle wahren sittlichen Motive als überflüssig und unwahr darzulegen, weil der *vernünftig* berechnete eigene Vortheil schon eben dahin führe. Indess herrscht schon hier eine grosse Täuschung; viele Sitten und Zustände, namentlich bei roheren Völkern, lassen sich aus dem blossen klugen Egoismus des Einzelnen nicht ableiten; noch mehr aber würde bei dieser Ableitung die Gemeinsamkeit oder die Uebereinstimmung in dem Urtheil über das Gute auseinandergehen. Denn neben der allgemeinen Menschennatur hat jeder Einzelne auch seine besondere, welche nothwendig zu einer Verschiedenheit in dem Urtheile über die Mittel der Selbsterhaltung und folglich über das ihnen Nützliche führt. Dazu kommen die Kollisionen zwischen dem eigenen Nutzen und dem fremden, selbst wenn man den Andern nur als Mittel für sich selbst betrachtet; hier ist die Berechnung, welches Handeln schliesslich den eigenen Nutzen am meisten fördert, so unsicher und schwankend, dass eine auf solche kluge Berechnung erbaute Moral nur zu einem Wirrwarr von individuellen Meinungen führen würde, aus denen man vergeblich *gemeinsame* Regeln des Handelns würde herausfinden können.

Wenn solche Bedenken schon gegen die äusserliche Gestaltung solchen gemeinsamen Lebens der Menschen sich erheben, sobald man bei dem Motiv des Nutzens allein stehen bleibt, so kommt noch das Wichtigere hinzu, dass die Selbstbeobachtung thatsächlich noch ein *zweites* Motiv des Handelns in den Menschen darlegt, was, als Motiv, den geraden Gegensatz des Nutzens und der Klugheit bildet. *Kant* gebührt hier das grosse Verdienst, dieses zweite Motiv in seiner vollen Reinheit wissenschaft-

lich entwickelt zu haben. Er nennt dies Motiv die Achtung vor dem Gebot der Vernunft, und der Realismus (B. XI. 48) hat diesen Gegensatz der Motive noch bestimmter als den Gegensatz zwischen Handeln aus Lust und zwischen Handeln aus Achtung vor dem Willen erhabener Autoritäten dargelegt.

Man kann dabei von dem Streit über die Ursachen, aus welchen diese Achtung hervorgeht, absehen; so viel bleibt immer stehen, dass das Handeln der Menschen nicht blos durch den Nutzen und die kluge Berechnung bestimmt wird, sondern dass für einen grossen Theil des Handelns die Achtung vor dem Gebot, oder das Soll und das sittliche Gefühl der Beweggrund ist, und dass das Handeln des Menschen von der einfachsten That bis hinauf zu seinen verwickeltsten Gestaltungen in Staat, Kirche und Gesellschaft nur verstanden, erklärt und auf feste Gesetze zurückgeführt werden kann, wenn man von diesen beiden Beweggründen ausgeht, jeden derselben bis in seine feinsten Verzweigungen verfolgt und zugleich die Gesetze erforscht, welche die Kollisionen regeln, in welche diese beiden Motive fortwährend mit einander gerathen.

Es ist durchaus unrichtig, die Handlungen der Menschen nur aus ihren Leidenschaften, d. h. aus der Verfolgung der Lust, des Nutzens und aus dessen kluger Berechnung abzuleiten; die Achtung vor dem sittlichen Gebot ist dem Menschen ebenso angeboren, wie das Streben nach Selbsterhaltung und Lust, und keine Gemeinschaft, selbst keine Räuberbande, kann ohne beide Motive bestehen. Es ist nur ein schwächlicher Pessimismus, welcher leugnet, dass die sittlichen Motive bei dem Einzelnen in der Familie, der Gemeinde und dem Staat einen grossen Theil des Handelns wirklich bestimmen; im Gegentheil sind sie es, welche dem Handeln aus der Lust und dem Nutzen jene festen Grenzen ziehen, die nur ausnahmsweise von der Leidenschaft durchbrochen werden. Selbst Sp. hat sich von diesem Pessimismus nicht freihalten können; wenn bei ihm der Gegensatz zwischen Vernunft und Begierde auch nicht der des Sittlichen und Nützlichen ist, sondern nur der Gegensatz der Mässigung und Besonnenheit gegenüber der Blindheit der Triebe, so herrscht doch in all seinen Schriften die Ansicht, dass die Masse der Menschen nur in den Leidenschaften befangen

sei, von ihnen getrieben werde, und dass aus diesem Pfuhl nur selten ein Weiser sich erhebe, welcher von der Vernunft sich leiten lasse.

Indem sonach Sp. das sittliche Motiv ganz verkennt und eine blosse Mässigung der egoistischen Triebe durch die Klugheit dafür bietet, hat er weder in seiner Ethik die wahre Grundlage der Moral, noch in unserer Abhandlung die wahren Grundlagen des Staats erreichen können. In der Ethik treibt ihn sein eigenes sittliches Gefühl dazu, dass er im 5ten Theile in der geistigen Liebe zu Gott ein Motiv aufstellt, was man leicht als ein sittliches auffassen könnte; allein näher betrachtet löst sich, wenn man die Sache, statt der von Sp. fälschlich benutzten Worte, mit ihren rechten Namen bezeichnet, diese Liebe in die Lust aus dem Erkennen der ewigen Gesetze der Natur auf. Diese Lust mag allerdings bei Naturen, wie die Sp.'s, den genügenden Schutz gegen den Andrang der Leidenschaften bieten und ein äusserlich friedfertiges und mässiges Leben herbeiführen; aber bei der grossen Mehrheit der Menschen kann vermöge ihrer geringern Bildung und mechanischen Beschäftigung dieses Motiv nie jene Macht erlangen, welche zur Beherrschung der schlechten Leidenschaften nöthig ist. Auch bleibt dieses Motiv, so edel es klingt, ebenso wie die Liebe des Nächsten, aus welcher auch Schopenhauer alle Moral ableitet, immer nur eine Lust; es kann sich deshalb nie in das rein sittliche Motiv der Achtung vor dem sittlichen Gebote umwandeln.

Dies ist der wunde Punkt, an dem sowohl die Ethik, als diese politische Abhandlung Sp.'s krankt; deshalb können beide wohl blenden, namentlich Gelehrte, die als solche mit Sp. die Leidenschaft für die Wissenschaft theilen, aber beide Werke können nicht zu den Grundgesetzen der sittlichen Welt hindurchdringen. Man vergleiche zum mehrern Verständniss dessen die Erläuterungen zu Sp.'s Ethik (B. V. der Phil. Bibl.) Th. 3. No. 1, 21, 46, 66, 67, 70, 86. Ferner Th. 4. No. 1, 6, 26, 32, 34, 37, 43, 45, 46, 50, 70, 71, 77, 90. Ferner Th. 5. No. 17, 21 b, 32, 42. Es war nothwendig, diesen Punkt hier gleich im Eingange des Werkes zu erörtern, da er die Angel ist, um die die ganze Entwickelung in dieser Abhandlung sich dreht; erst wenn der Leser hier den richtigen Standpunkt gewonnen hat, lösen sich die

Schwierigkeiten des Verständnisses dieser Schrift; erst dann ist man im Stande, ihre Vorzüge wie ihre Mängel, klar zu übersehen.

9. Kap. I. §. 6. (S. 54.) Es ist richtig, dass der Staat und allgemeiner das Recht, im Unterschied von der Moral, auf dem sittlichen Motiv der Achtung allein nicht aufgebaut werden kann; sondern dass er das Motiv der Lust und der Furcht zu Hülfe nehmen muss. Auf dieser Verbindung beruht überhaupt das Wesen des Rechts im Unterschied von der Moral (B. XI. 104). Aber es ist ebenso falsch, wenn Sp. behauptet, der Staat könne auf dem Motiv der Lust und Furcht allein aufgebaut werden und des sittlichen Motivs ganz entbehren. Erst beide vereint geben den Institutionen des Rechts und insbesondere dem Staat die höchste Festigkeit, welche für die menschliche Gesellschaft erreicht werden kann.

10. Kap. I. §. 7. (S. 54.) Dieser Gegensatz von Vernunft und Zuständen des Menschen soll nicht den Gegensatz der deduktiven und induktiven Methode bezeichnen, und Sp. will damit nicht das Zugeständniss machen, dass hier nur die Beobachtung und nicht die Ableitung aus dem Wesen der Sache die Wahrheit erreichen könne, was mit seinem Systeme in Widerspruch stehen würde, sondern Sp. will damit nur das mehr oder weniger abstrakte Verfahren innerhalb der deduktiven Methode bezeichnen. Sp. warnt also hier nur vor einem Idealisiren der Menschennatur, wie es z. B. Plato in seinem Staate geübt hat; er will, dass die deduktive Methode von den wirklichen Zuständen der Menschen ausgehe; aber dabei hält er immer fest, dass auch diese Zustände deduktiv erkannt werden können, wie er in seiner Ethik die Probe davon gegeben hat.

11. Kap. II. §. 1. (S. 54.) Die Stellen der Ethik, wo dies geschehen ist, sind aus den oben Erl. 8 aufgeführten Ziffern der Erläuterungen zur Ethik zu entnehmen. In der theologisch-politischen Abhandlung handeln Kap. 16 und 17 über diese Begriffe.

12. Definition II. §. 2. (S. 55.) Sp. unterscheidet bei den endlichen Dingen ihr Wesen von ihrem Dasein.

Ihr Wesen wird deduktiv aus dem Wesen Gottes abgeleitet und erkannt; die Definition ist die Angabe dieses Wesens, und damit ist der Gegenstand begriffen. Hieraus erhellt, dass nach Sp. zum Begreifen eines endlichen Gegenstandes sein Dasein nicht nöthig ist, und dass man umgekehrt dieses Dasein aus seinem Wesen nicht entnehmen kann. Dies ist der Sinn dieser Stelle.

13. Wesen. II. §. 2. (S. 55.) Diese Gedanken werden ausführlicher begründet in Sp.'s Prinzipien des Descartes Th. 1, Lehrs. 7 und im Anhang dazu Th. 2, Kap. 7—11. Ferner in der Ethik Th. 1, L. 15.

14. Macht Gottes. II. §. 3. (S. 55.) Man sehe Ethik Th. 4, L. 37, E. 2, und theologisch pol. Abh. Kap. 16 im Anfang. So sonderbar diese Identifizirung des Rechts mit der physischen Macht eines jeden Dinges erscheint, so ist sie doch bei Sp. die nothwendige Folge seines Systems, wonach Gott und die Natur Eins sind und alle endlichen und natürlichen Dinge nur Zustände an Gottes Substanz sind. Ist nämlich Gott der Urquell alles Rechts und aller Sittlichkeit, so muss auch Alles, was in seinen Zuständen geschieht, recht sein, und folglich muss alles Wirken und Thun endlicher Wesen, der Thiere wie der Menschen, damit von selbst auch recht sein, oder diese Geschöpfe haben ein Recht, das zu thun, wozu sie die Macht haben. Die christl. Religion lehrt zwar auch diese Allmacht und Allwissenheit Gottes; allein sie ist dieser Konsequenz dadurch ausgewichen, dass sie dem Menschen eine Freiheit des Willens zuspricht, wodurch er von Gott abgetrennt und zu einem selbstständigen, in Gottes Allmacht nicht unbedingt befassten Wesen wird. Dies entspricht allerdings mehr dem natürlichen Vorstellen, allein diese Ansicht kann sich aus dem Widerspruche nicht befreien, in dem Gottes Allwissenheit und Allmacht mit der menschlichen Freiheit steht, und um dessen Lösung die christliche Theologie seit den Kirchenvätern sich bis jetzt vergeblich gemüht hat. — Einfacher wäre es gewesen, wenn Sp. für diesen Naturzustand den Begriff des Rechtes ganz bei Seite gelassen und versucht hätte, dessen Entstehung erst als eine geschichtliche Entwickelung innerhalb des Menschengeschlechts darzulegen. Dies ist die

Ansicht des Realismus, welcher nicht blos das Recht, sondern auch die Moral erst als ein Erzeugniss innerhalb der geschichtlichen Entwickelung des menschlichen Geschlechts auffasst und deshalb beide, wie diese Entwickelung, in ihrem Inhalte in stetem Fortschreiten und in Veränderung sich befinden lässt. Sp. hätte, wenn er diesen einfacheren Weg eingeschlagen, sich manche Unnatürlichkeit in seiner Lehre ersparen können; allein es gehört zu seinen Eigenthümlichkeiten, viele seiner wichtigsten Begriffe mit Worten zu bezeichnen, die im Leben eine ganz andere Bedeutung haben. — Dennoch kann sich Sp. selbst dieser richtigeren Auffassung nicht verschliessen. Nachdem er in seiner Ethik Th. 4, L. 37, E. 2 gesagt hat: „Jeder existirt und handelt nach dem höchsten Recht der „Natur und beurtheilt danach, was gut, was schlecht ist", sagt Sp. in derselben Erläuterung: „Im Naturzustande „giebt es keine Sünde, kein Eigenthum; es geschieht nichts, „was Recht oder Unrecht genannt werden könnte; erst „im bürgerlichen Zustande wird dies durch gemeinsame „Uebereinkunft festgestellt." Hier steht Sp. dem Realismus ganz nahe, welcher ebenfalls kein s a c h l i c h e s Prinzip für Recht und Moral anerkennt, sondern sie aus den Geboten erhabener Autoritäten ableitet, zu denen auch der gemeinsame Wille des Volkes gehört.

15. Recht der Natur. II. §. 5. (S. 56.) Der in diesem Paragraphen behandelte Gegensatz von Vernunft und Begierde ist bereits in Erl. 8 erörtert worden. Vernunft und Begierde zielen nach Sp. beide auf die Selbsterhaltung des Menschen; die Vernunft unterscheidet sich nicht im Z i e l e von der Begierde, sondern nur in der der menschlichen Natur entsprechenden Wahl der Mittel für dieses Ziel. Aber auch die Vernunft übersieht nicht die T o t a l i t ä t der Natur, sondern betrachtet Alles nur nach dem beschränkten Ziele der menschlichen Selbsterhaltung; für die g a n z e Natur oder Gott ist jedoch der Mensch und das menschliche Geschlecht nur ein Theil des Ganzen, und deshalb können auch die Regeln der menschlichen Vernunft nicht als die Regeln der ganzen Natur gelten, vielmehr stehen für diese das Handeln des Menschen aus Vernunft und aus Begierde sich ganz gleich; sie sind beide gleich nothwendige Entwickelungen in dem Gange

der ganzen Natur. Das Weitere enthält §. 8 dieses Kapitels.

16. Willensfreiheit. II. §. 6. (S. 57.) Diese Ausführung gegen die Willensfreiheit des Menschen im gewöhnlichen und christlichen Sinne ist hier sehr populär gehalten; philosophischer ist die Ausführung in der Ethik Th. 2, L. 48 und am Schluss von Th. 2. Der Kern des Beweises hier liegt darin, dass, wenn in der Freiheit die Macht über die Begierden enthalten ist, diese Macht von dem Menschen und von seiner Freiheit unabtrennbar ist und folglich ein Sieg der Begierde über die Freiheit unmöglich ist, wenn man nicht annimmt, dass diese Freiheit zu gewissen Zeiten erlöscht, was wieder gegen die christliche Lehre und den Begriff der Zurechnung streiten würde. Die realistische Lösung dieser Freiheitsfrage ist B. XI. 81 u. f. gegeben.

17. Freiheit. II. §. 7. (S. 58.) Diesen Begriff der Freiheit, wonach sie nur ein Handeln aus Nothwendigkeit ist, aber aus einer Nothwendigkeit, welche von der Natur des Handelnden allein und nicht von aussen bedingt ist, hat Sp. in seiner Ethik Th. 1, Def. 7 und L. 17 entwickelt. Denselben Begriff hat Hegel aufgenommen; indess haftet ihm nach realistischer Auffassung der Mangel an, dass darin die Nothwendigkeit als eine seiende Bestimmung gesetzt ist. — Die Versöhnung des gewöhnlichen und religiösen Vorstellens mit den Ergebnissen der Philosophie kann bei der Frage der Willensfreiheit nur durch die Umwandlung der Nothwendigkeit in die Regelmässigkeit geschehen, wie in B. XI. 81 u. f. dargelegt worden ist.

18. Die ganze Natur. II. §. 8. (S. 59.) Dieser hier und in Erl. 15 bereits besprochene Gedanke gehört zu den grossartigsten in der Philosophie Sp.'s. Er bietet die Lösung für eine Menge sonst unlösbarer Räthsel des Lebens; namentlich für den Gegensatz von Sittlichkeit und Glück, der so oft bei dem einzelnen Menschen hervortritt und schon in dem Buche Hiob behandelt wird. Wenn die spätere Philosophie diesen Gedanken nicht festgehalten hat, so trifft die Schuld allerdings Sp.; denn es gehörte wesentlich die Darlegung dazu, wie aus diesem

Naturzustande sich dennoch innerhalb des menschlichen Geschlechts die machtvollen Begriffe der Sittlichkeit und des Rechts im gewöhnlichen Sinne dieser Worte haben entwickeln können. Diese Darlegung ist Sp. schuldig geblieben; er kann beide nur als Produkte der Klugheit darlegen, und dies ist es, was jedes sittliche Gemüth verletzt, und von dessen Unwahrheit jede sittliche Handlung den Beweis liefert. Deshalb fiel die spätere Philosophie wieder von diesem grossen Gedanken ab, und Kant wie Hegel erhoben die menschliche Vernunft wieder zur absoluten oder zur Vernunft der ganzen Welt. — Der Realismus kehrt dagegen zu dem Gedanken Sp.'s zurück und sucht ihn nur durch eine Ableitung des Sittlichen aus der erhabenen Macht der Autoritäten zu ergänzen und damit zugleich die Kluft zwischen Sein und Sollen auszufüllen. (B. XI. 53.)

19. Macht. II. §. 10. (S. 59.) Hiernach rechnet Sp. alle, auch die geistigen und inneren Motive, welche Jemand bestimmen, den Willen eines Anderen zu erfüllen, zur Macht und somit zu dem Rechte des Anderen. Doch darf man die sittlichen Motive nicht hierzu rechnen, da Sp. solche, im Gegensatze gegen die Motive des Nützlichen, nicht kennt. Auch die Dankbarkeit ist nach Sp. nur ein Affekt, der nicht höher steht wie der Zorn und andere Affekte. (Ethik Th. 3, Def. 34 im Anfang).

20. Kap. II. §. 11. (S. 59.) Ueber den Begriff des freien Menschen sehe man Ethik Th. 4, L. 67—73.

21. Vertrag. II. §. 12. (S. 60.) Man sehe die vollständigere Ausführung dieser Gedanken, die allerdings nur die Konsequenz der Identität von Recht und Macht sind, in der theologisch-politischen Abhandl. Kap. 16. (B. XXXV. 211).

22. Kap. II. §. 13. (S. 60.) Man sehe Ethik Th. 4, L. 18 E.

23. Kap. II. §. 14. (S. 60.) Man sehe Ethik Th. 4, L. 32 und 34 mit E.

24. Staat. II. §. 15. (S. 67.) Das *Animal sociale* ist die Uebersetzung des ζωον πολιτικον des Aristoteles, von dem es die Scholastiker übernommen haben. — Sp. beginnt mit diesem Paragraphen den Uebergang aus dem Naturzustande in den bürgerlichen Zustand oder in den Staat darzulegen. Diese Frage ist von grossem Interesse, denn so leicht es ist, in Konsequenz der Identität von Gott und Natur das Recht mit der Macht im Naturzustande zu identifiziren, so schwierig ist es dann, den wahren Begriff des Sittlichen und des Rechts für den bürgerlichen Zustand daraus zu gewinnen. Das Moralische lässt Sp. hier bei Seite; er hat dies in der Ethik Th. 4 behandelt, und die Auszüge in Erl. 8 haben ergeben, dass er unter dem Moralischen nur das Nützliche versteht, was bei vernünftiger Berechnung des Nutzens, als solchen, sich ergiebt. Den wahren Begriff des Moralischen hat daher Sp. niemals erreicht, wie bereits in Erl. 8 dargelegt worden ist. Was dagegen das Recht anlangt, ein Begriff, der sich seit Hobbes und Grotius bereits bestimmter von dem des Moralischen getrennt hatte, so war hier dem Sp. die Begründung desselben durch die zu seiner Zeit herrschende Theorie leichter gemacht, wonach der Staat auf einem Vertrage beruhen sollte. Sp. nimmt diesen Gedanken auf, aber entwickelt ihn konsequenter als seine Vorgänger, insbesondere als Grotius und Hobbes, welche den Rechtszustand überhaupt aus dem Rechte des Vertrages ableiten, und daher sich im Zirkel drehen. Nach Sp. giebt die Vereinigung Mehrerer zum gemeinsamen Leben, Wohnen und Wollen, als solche Vereinigung, noch durchaus kein Recht; erst die aus dieser Vereinigung fliessende Macht über den Einzelnen giebt ihr auch das Recht über den Einzelnen, und zwar gerade nur so weit, als ihre Macht reicht und dauert. Dies ist die durchaus konsequente Folge seines Prinzips; der Staat als solcher und gegenüber anderen Staaten bleibt innerhalb des Naturzustandes, wo Macht und Recht dasselbe sind; und ebenso folgt aus diesem Prinzip, dass die einzelnen Angehörigen des Staats mit dessen Uebermacht über sie auch dessen Recht über sich anerkennen müssen.

Es ist also diese Begründung des Staats, wie sie Sp. hier giebt, durchaus verschieden von der sogenannten Vertragstheorie, wie sie von Hobbes und Grotius ab

durch die späteren Zeiten bis zu den liberalen Politikern der Gegenwart festgehalten worden ist, und wonach nur das Uebereinkommen, aber nicht die Macht es sein soll, welches das Recht im Staate begründet. Deshalb kann Sp. auch später ebenso konsequent sagen: So weit die Macht des Staats reicht, ist auch sein Recht ohne Schranken und absolut; es hört nur da auf, wo es sich um eine Macht handelt, die der Einzelne gar nicht von sich auf einen Anderen übertragen kann. Damit kommt Sp. folgerecht zu gewissen unveräusserlichen Grundrechten, die freilich dürftig genug ausfallen, wie sich ergeben wird. Dies zeigt den grossen Unterschied zwischen Sp. und seinen Vorgängern in der Staatslehre; obgleich er mit Hobbes in den weiteren Folgen vielfach zusammentrifft.

Allein diese Konsequenz Sp.'s zeigt auch die schwache Seite seiner Lehre. Es entstehen nämlich hier die zwei Fragen: 1) Ist eine solche Uebereinkunft in dem Naturzustande der Menschen überhaupt thatsächlich möglich? und 2) ist die Uebertragung der Macht von dem Einzelnen auf den Staat überhaupt ausführbar? Für die erste Frage erkennt Sp. selbst an, dass alle Kultur des Menschen erst bei einem gemeinsamen friedlichen Leben möglich werde, also nur im Staate; es liegt also auf der Hand, dass der rohe, im Naturzustand lebende Mensch nie so viel Einsicht und Herrschaft über seine Begierden haben wird, um eine solche Uebereinkunft zu treffen. Er müsste damit gegenwärtige Uebel in Hoffnung entfernter, von ihm kaum verstandener Güter übernehmen; und dies thut der rohe Mensch niemals. Deshalb lehrt auch die Geschichte, dass ein solcher Vertrag niemals vorgekommen ist, als nur zwischen gebildeten Europäern, die in eine ferne überseeische Kolonie ausgewandert sind; vielmehr ist sonst alle Gründung der Staaten von der Gewalt und dem Kriege ausgegangen. Sp. erkennt in seiner theologisch-politischen Abh. (B. XXXV, 212) selbst an „dass nur Menschen, die sich von der Vernunft leiten „lassen, einen Staatsvertrag schliessen würden; dass des„halb Jeder diesen Vertrag nur dann halten werde, wenn „er von dem Vertrag nicht abgehen könne, ohne in ein „grösseres Uebel zu gerathen."

Dies ist gewiss richtig und deshalb wird, der Naturmensch, wenn er wirklich seine Macht übertragen hat,

von dem Vertrage nicht wieder abgehen; allein darum handelt es sich hier nicht, sondern ob er den Vertrag überhaupt eingehen werde? Diesen Punkt überspringt Sp., und diese Frage ist offenbar zu verneinen. Sp. setzt also eine Entstehung des Staats, die unmöglich ist. Ebenso ist auf die zweite Frage zu antworten, dass eine solche Uebertragung der Macht des Einzelnen auf die Gemeinschaft durch Uebereinkommen thatsächlich unmöglich ist. Worin besteht die Macht des Einzelnen? Es ist seine Körperkraft, die Kraft seines Wissens, seiner Geschicklichkeit, seines Verstandes; aber dieser Kräfte kann sich Niemand entäussern. Es ist ferner der Besitz von Waffen, von Gütern, Vorräthen u. s. w.; hier kann wohl ein solcher Besitz auf einen Anderen übertragen werden; aber ist dieser Andere ein Einzelner, oder sind es Wenige, so ist deren Fähigkeit, diesen Besitz, der hier, wenn er die Macht darstellen soll, ein Naturalbesitz sein muss, zu übernehmen und zu bewahren, bald erschöpft; sie können nur den kleinsten Theil der Güter aller Einzelnen in Naturalbesitz nehmen. Ist endlich dieser Andere die Summe aller Vertragsschliessenden (wie in der Demokratie), so macht die grosse Anzahl die einheitliche Ausübung dieses Besitzes unmöglich; man muss dann immer schon annehmen, dass die grosse Mehrzahl an dem Vertrag festhält und nur Einzelne sich dem entziehen wollen; allein diese Festigkeit des Vertrages ist eben die Frage; wenn der Besitz der Macht erst durch das Festhalten an dem Vertrag erreicht wird, so kann diese Festigkeit nicht umgekehrt schon aus der Macht abgeleitet werden. So bliebe als Gegenstand der Machtübertragung nur die Anhänglichkeit, die Liebe und Treue, mit der der Einzelne an Dem hängt, der die Macht erhalten soll; allein solche Gesinnungen lassen sich nicht durch Vertrag erzeugen, sie sind das Ergebniss ganz anderer Faktoren und Verhältnisse, als der eines Vertrages. Damit erhellt, dass eine solche Uebertragung der Macht ebenso unmöglich ist wie der Abschluss jenes Vertrages, und dass also auf diese Weise der Staat aus zwiefachem Grunde nicht zu Stande kommen kann. Sp. hat sich bei dieser zweiten Frage offenbar durch die Uebertragung von Rechten irre leiten lassen; diese kann man durch Vertrag abtreten, wenn schon ein Rechtszustand besteht, und daraus folgt dann auch eine Ueber-

tragung von Macht, wenn eine Gewalt bereits dahinter besteht, welche diesem Rechte Geltung verschaffen kann: allein wo Beides erst geschaffen werden soll, da ist die Uebertragung von Macht in dem Umfange, wie der Staat sie nöthig hat, eine physische Unmöglichkeit. — Daraus erklärt sich denn zur Genüge, weshalb die Geschichte keinen Staat nachweist, der auf diese Weise aus dem Naturzustande hervorgegangen wäre; alle sind vielmehr durch Gewalt und Krieg begründet worden. Ein Familien-Oberhaupt, das durch grossen eigenen Besitz und überlegenen Geist und Muth Genossen zum Raub und Krieg an sich zog und durch solche Aussichten, so wie durch die aus solchen glücklich vollführten Unternehmen hervorgegangene Anhänglichkeit der Genossen an seine Person diese Macht gewonnen hatte, welche durch Vertrag unter Naturmenschen nie erlangt werden kann, wurde damit fähig, den Krieg auch im Grossen zu führen und ganze Stämme und Völker sich so zu unterwerfen, dass er mit Hülfe seiner Siegesgenossen die Staatsmacht begründen konnte. Dann und dadurch wurde jene Uebermacht gegen den Einzelnen erreicht, welche die Fortdauer des Staats durch die Furcht im Sinne Sp.'s ermöglichte.

Man kann fragen, weshalb Sp. diese wahre Art der Staatenentstehung nicht für sein System benutzt habe, da ja diese Entstehung des Staats durch Gewalt und Krieg für sein Prinzip genau dasselbe leistet, wie jene Uebereinkunft? Der Grund ist aus seinen Schriften nicht zu ersehen; aber man kann ihn zwischen den Zeilen lesen. Einmal war die Entstehung des Staats durch Vertrag damals unter den Gelehrten ein so allgemein anerkannter Satz, dass er unwillkürlich auch dem Sp. in die Feder floss. Aber mehr hat vielleicht noch das instinktive Gefühl bei Sp. gewirkt, dass ohne ein solches friedliches Element der sogenannte bürgerliche Zustand doch nur eine Fortsetzung des rohen Naturzustandes darstellt, wo alles Recht nur so weit geht wie die Macht; während Sp. sich sagen musste, dass in dem wirklichen Staate Recht und Macht sich auch innerlich und dem Begriffe nach trennen. Indem nun in dem Vertrage diese Trennung und dieses neue Element des wahren Rechts hervortritt, lag es auch für Sp. nahe, dieses Element zu benutzen und so seine Theorie mit der Wirklichkeit mehr in Ueber-

einstimmung zu bringen; ein Versuch, der freilich, wie gezeigt worden, Sp. in andere Unmöglichkeiten verwickelte.

So zeigt sowohl diese Ableitung des Rechts, wie sie Sp. bietet, als die, welche die Anhänger der reinen Vertragstheorie aufstellen, dass damit das Recht nicht erreicht werden kann; Sp. geräth in thatsächliche Unmöglichkeiten, und die Vertragstheorie dreht sich im Zirkel und bedarf für ihren Vertrag schon den Rechtszustand, den sie doch erst begründen will. Kant ging deshalb auf das Gefühl der Achtung vor dem Vernunftgebot zurück; er kam damit der Wahrheit näher; allein bei seiner Begründung des Rechts gerieth er wieder in den Formalismus, dass er dessen Wesen nur auf die äussere Handlung beschränkte. In B. XI. der Philosophischen Bibl. ist ein Versuch gemacht worden, das Sittliche überhaupt aus der Achtung vor dem Gebot erhabener Autoritäten abzuleiten und das Recht als eine Verbindung der Motive des Sittlichen und der Lust darzulegen, wobei die theoretische Begründung des Staats der Wirklichkeit folgen kann und sie nicht zu entstellen braucht. Das Nähere würde hier zu weit führen und ist dort (B. XI. 147) nachzusehen.

25. Staatsform. II. §. 17. (S. 61.) Hiernach hält sich Sp. bei der Eintheilung der Staatsform ganz an die Lehre des Aristoteles, welche die Scholastiker angenommen hatten, obgleich der thatsächliche Zustand der europäischen Feudalstaaten und in Deutschland das Verhältniss zwischen Kaiser und Fürsten deutlich zeigten, dass diese Theorie weit entfernt ist, den Reichthum der Wirklichkeit zu erschöpfen. Der weit wichtigere Punkt, die Theilung der Staatsgewalt zwischen monarchischen, aristokratischen und demokratischen Elementen und ihre Verbindung zu einem gemischten Regiment, ist dabei übersehen; indess zeigt diese Abhandlung, dass Sp. die Wichtigkeit dieses Punktes wohl erkannt und nur die prinzipielle Eintheilung danach zu verbessern verabsäumt hat. Auch in seiner theologisch-politischen Abhandlung behandelt Sp. die Theilung der Staatsgewalt mit grosser Sorgfalt.

26. Sünde. II. §. 18. (S. 62.) Indem Sp. hier den Begriff der Sünde *(peccatum)* einführt, zeigt er, dass bei

ihm die Trennung von Recht und Moral so wenig wie bei **Grotius** und **Hobbes** sich schon bis zur Klarheit vollzogen hat. Sünde nennt man jetzt nur die unmoralische Handlung im Gegensatz des blossen Unrechts; man kann deshalb nach dem Recht handeln und doch sündigen. Indess fühlte auch Sp. bereits diesen Unterschied, und deshalb sucht er in dem folgenden Paragraphen ihn sich klar zu machen. Sp. geht dabei davon aus, dass es im Naturzustande weder Moral noch Recht giebt (§. 18). Das Nächste ist dann das Recht, was aus der Staatsgründung und den Geboten der Staatsgewalt entsteht (§. 19); diese Gebote zeigen dann einen Unterschied, je nachdem sie mit der Vernunft stimmen oder nicht (§. 20, 21); die Sünde wird damit auf die Verletzung der ersteren beschränkt, was den Anfang des Moralischen anzeigt; und zuletzt (§. 22) entwickelt sich das Moralische aus den geoffenbarten Geboten Gottes. — Der Leser wird sich von dieser Entwickelung wenig befriedigt fühlen; allein die Verwirrung trifft nicht Sp. allein, sondern sein ganzes Zeitalter, und offen gestanden, hat auch die spätere Zeit hier wenig gebessert. Noch **Kant** sucht den Unterschied von Recht und Moral in dem äusserlichen Handeln gegenüber dem innern Motiv, während doch auch das Recht des sittlichen Motivs in Wahrheit nicht entbehren kann. Ein Versuch, die Lösung dieser Frage, welche zu den schwierigsten der Philosophie gehört, zu gewinnen, ist B. XI. 104 gemacht worden.

27. Freiheit. II. §. 20. (S. 63.) Sp. ereifert sich hier ohne Noth gegen die Worte; sachlich wird die von ihm angegriffene Definition in §. 21 von ihm selbst gebilligt.

28. Moral. II. §. 22. (S. 63.) Nach diesem Paragraph kommt Sp. auch auf eine Moral innerhalb des Naturzustandes; denn die Religion stimmt, nach Sp., hier mit den betreffenden Geboten der Vernunft, und die Vernunft besitzt der Mensch auch im Naturzustande. Dies ist eine Inkonsequenz in seinem Systeme, welche die natürliche Folge davon ist, dass Sp. zunächst Macht und Recht identifizirt und nachher für das äusserliche und erzwingbare Recht wohl eine Unterlage in dem Staat sich ver-

schaffen, aber für das Moralische dieser Unterlage nicht gewinnen kann, da das Moralische, wie auch Sp. fühlte, nicht blos auf Furcht und Gewalt gestützt werden kann. — Interessant ist es, hiermit die Ausführungen in der theologisch-politischen Abhandl. zu vergleichen (B. XXXV. S. 219). Sp. hilft sich dort in anderer Weise; er sagt dort: „der Naturzustand ist der Zeit nach früher als die „Religion; denn Niemand weiss vor der Offenbarung, dass „er Gott zum Gehorsam verpflichtet sei; deshalb ist Nie„mand vor der Offenbarung durch das göttliche Recht „gebunden. Daher darf der Naturzustand nicht mit dem „der Religion verwechselt werden, und ersterer muss ohne „Sünde und Unrecht aufgefasst werden. Wären die Men„schen von Natur dem göttlichen Recht unterworfen, oder „wäre das göttliche Recht von Natur Recht, so wäre es „überflüssig gewesen, dass Gott mit den Menschen einen „Vertrag einging und sie dadurch verpflichtete. Deshalb „hat das göttliche Recht erst von da ab begonnen, wo „die Menschen in einem ausdrücklichen Vertrage Gott Ge„horsam in allen Dingen versprachen, womit sie ihre na„türliche Freiheit gleichsam aufgaben und ihr Recht auf „Gott übertrugen, wie es im bürgerlichen Zustande ge„schieht.“ — Hier stützt Sp. das göttliche Recht, womit, wie der Eingang des Paragraphen deutlich zeigt, die Moral gemeint ist, auf einen erst innerhalb des Naturzustandes später mit Gott eingegangenen Vertrag, in Analogie des Staatsvertrags. Die Schwäche dieser Auffassung, die mit Gottes Allmacht völlig unvereinbar ist, ist bereits in den Erl. zur theologisch-politischen Abhandlung dargelegt. In Vergleich damit muss die Darstellung in unserm §. 22 als ein Fortschritt gelten, den Sp. gemacht hat. Diese Vertragstheorie und die spätere Entstehung der Moral nach dem Naturzustande ist hier aufgegeben; allein die Sache ist doch so flüchtig und unklar behandelt, dass man sieht, wie Sp. auch bis in seine letzten Jahre in dieser grossen Frage zu keiner Klarheit gelangt ist. Auch in der Ethik herrscht dieselbe Unklarheit. Man sehe Th. 4, L. 36 und L. 37, E. 1 und 2, wo einmal die Tugend rein aus der Vernunft abgeleitet und dann wieder gesagt wird: „Im Naturzustande giebt es keine Sünde und kein Verdienst, kein Recht und Un-

recht; dies sind nur äusserliche Begriffe, welche nicht die Natur der Seele ausdrücken."

29. Weltall. II. §. 22. (S. 63.) Hiermit kehrt Sp. auf seinen, schon in Erl. 15 hervorgehobenen Standpunkt zurück, wonach Moral, Recht und Religion nur eine auf den Menschen und seine endliche Vernunft beschränkte Bedeutung und Wahrheit haben, während sie in der Natur des Weltalls gegen die dort geltende Ordnung und Nothwendigkeit verschwinden und da keine Geltung und keine Wahrheit haben. In dieser Ordnung des Weltalls ist der Muttermord Nero's ebenso nothwendig und aus festen Gesetzen hervorgehend und damit gerechtfertigt, wie er nach dem beschränkten menschlichen Standpunkt nichtswürdig und widerrechtlich erscheint.

30. Kap. II. §. 24. (S. 64.) Dieses Citat aus der Ethik ist nicht genau und passt eher auf die Definition der Liebe und des Hasses. Man sehe Ethik Th. 3, L. 13 und L. 29 E.

31. Bürgerlicher Zustand. III. §. 3. (S. 65.) Diese Stelle zeigt, dass nach Sp. der Zustand im Staate in seinem Wesen nur ein fortgesetzter Naturzustand ist; die Motive des Handelns und das Urtheil über Nutzen und Schaden bleiben hier, wie dort, dieselben; der Unterschied ist nur, dass im Staate die Motive für die Befolgung seiner Gebote so stark sind, dass sie alle Einzelnen bestimmen und so ein gleichmässiges Handeln Aller sichern. Damit gesteht Sp. selbst ein, dass der Begriff des Rechts und der Pflicht in dem gewöhnlichen Sinne dieser Worte auch in seinem Staate nicht verwirklicht ist. Sein Staat ist eine Zwangsanstalt, wo Jeder nur durch Furcht und Eigennutz zum Befolgen der Staatsordnung bestimmt wird. — Es bleibt immer merkwürdig, dass Sp. ganz übersehen konnte, wie ein Staat und selbst die kleinste Gesellschaft mit dem Motiv des Nutzens allein nicht bestehen kann, sondern daneben der sittlichen Motive nicht minder bedarf. Es ist eine ganz oberflächliche Beobachtung, wenn man an dem Staate nur diejenige Wirksamkeit bemerkt, die sich durch Zwang und Furcht geltend macht, und nicht auch seine Wirksamkeit in der

Schule, in der Pflege der Moral, in Ermuthigung edler Thaten u. s. w., welche das sittliche Gefühl in seinen Bürgern stärkt. Freilich ist diese Wirksamkeit nicht so auffällig wie die Hinrichtung eines Verbrechers und die Exekution gegen einen säumigen Schuldner; allein ein Philosoph sollte doch auch nicht bei der Oberfläche der Dinge stehen bleiben.

32. Gehorsam. III. §. 5. (S. 66.) Hier beginnen schon die Begriffe von Recht und Unrecht in dem gewöhnlichen Sinne sich einzuschleichen, und dies wird sich im Fortgange noch steigern. Das „für unrecht halten“ *(iniquum censere)* und das „zur Befolgung gehalten sein“ *(tenetur exequi)* enthalten schon sehr deutlich das sittliche Moment, während doch nach Sp. das Unrecht nur das Schädliche und das „Gehalten sein“ nur der Zwang und die Furcht, als treibende Motive, sein können. Dies zeigt, wie schwer es ist, ein mangelhaftes Prinzip in seiner Entwickelung der Wirklichkeit gegenüber konsequent festzuhalten.

33. Zwei Uebel. III. §. 6. (S. 67.) Diese Ausführungen sind im Sinne Sp.'s konsequent. Der Staat ist nach ihm ein nothwendiges Uebel; er birgt viele Gefahren für seine Angehörigen in sich; allein er bleibt gegen der Naturzustand das geringere Uebel, und deshalb hat der vernünftige Mensch den Staat zu errichten, zu erhalten und ihm zu gehorchen. — Sp. berührt indess die eigentliche Streitfrage nicht, um die es im Leben sich meist handelt; es ist die Frage, ob es Gebote und Pflichten für den Bürger giebt, die ihm noch höher stehen als die Gebote des Staats. Diese Frage kann allerdings nur für Denjenigen entstehen, der neben dem Staat noch andere Mächte anerkennt, welche ihn verpflichten. Dies sind nach der gewöhnlichen Meinung die Moral und die Religion; Viele ziehen hier auch Urrechte des Einzelnen herbei, welche der Staat nicht angreifen darf. Die hieraus hervorgehenden Konflikte, welche zum grossen Theil den Inhalt der politischen Geschichte der Völker bilden, zeigen deutlich genug das wirkliche Dasein solcher realen Mächte neben dem Staate, und die Theoretiker hätten daraus die Unwahrheit ihrer Staatsomnipotenz wohl entnehmen können; allein die deduktive Methode aus einseitig aufgegriffenen

Prinzipien verhinderte Sp. an dieser Erkenntniss, und er wählte deshalb einen andern Weg für die Beseitigung dieser Konflikte, indem er einmal mit Hobbes dem Staate auch das Recht giebt, die Religionsquellen auszulegen, so wie den äusserlichen Gottesdienst zu regeln, und indem er statt der Moral und den unveräusserlichen Urrechten der Einzelnen eine Grenze für die Macht des Staats nur insoweit anerkennt, als vermöge der Naturgesetze die Macht in gewissen Dingen von dem Einzelnen überhaupt nicht übertragen werden kann und sie daher ein Reservatrecht des Einzelnen bleiben muss. — Auch dies mag konsequent sein, aber sicherlich nicht wahr. Die Geschichte lehrt, dass von jeher nicht eine, sondern drei Autoritäten für den Menschen bestanden haben, welche neben den Trieben der Lust sein Verhalten und Handeln bestimmt und sich für ihn zu Quellen des Sittlichen erhoben haben. Diese drei erhabenen Mächte sind der Staat, die Kirche und das Volk in seiner Einheit des Wollens. Der Staat ist die Hauptquelle für das Recht, die Kirche für die Religion, das Volk für die Moral. Die Selbstständigkeit dieser Mächte führt nothwendig zu mancherlei Konflikten zwischen denselben, unter welchen der Einzelne zu leiden hat. Diese Konflikte würden sich allerdings vermeiden lassen, wenn man den Staat mit Hobbes und Sp. zur alleinigen Quelle aller Pflichten erhöbe; allein einmal handelt es sich hier nicht, wie bei einem Hausbau, um ein Belieben des Bauherrn, vielmehr sind diese drei Mächte so fest in der Natur des Menschen und der Völker gegründet, dass keine Philosophie und keine Klugheit sie wegdeduziren kann, und zweitens lehrt eine tiefere Einsicht und das Studium der Geschichte, dass die Freiheit des Einzelnen durch diesen Gegensatz dreier Autoritäten besser gesichert ist, als wenn Alles von einer bestimmt wird, wo der allgemeine Frieden sich nur zu schnell in die allgemeine Sklaverei umwandeln würde. Das Weitere ist ausgeführt B. XI. 48. 91. — In den diesem Paragraphen nun folgenden §§. 7 bis 9 behandelt Sp. die natürlichen Schranken der Staatsgewalt; in §. 10 die aus der Religion hervorgehenden Schranken und in §. 11 u. f. die Schranken, welche aus dem Nebeneinanderbestehen mehrerer Staaten hervorgehen.

34. Das Vernünftige. III. §. 7. (S. 67.) In der theologisch-politischen Abh. (B. XXXV. 214) drückt Sp. dies so aus: „denn es ist beinah unmöglich, dass der grös„sere Theil einer grossen Versammlung in etwas Ver„kehrtem übereinstimme, schon wegen ihres Zweckes, die „Menschen in den Grenzen der Vernunft zu erhalten." Leider bestätigt die Geschichte diese Voraussetzung weder bei den Monarchien noch bei den Demokratien.

35. Schranken der Staatsgewalt. III. §. 8. (S. 68.) Das Bedenkliche der deduktiven Methode, welche bei Sp. vorherrscht, zeigt sich auch hier sehr deutlich. Was ist konsequenter als diese Ausführung? sie entspricht genau dem von Sp. gegebenen Begriffe des Staats, und dennoch wird sie von der Geschichte auf allen Seiten Lügen gestraft, welche lehrt, dass die Menschen durch den Einfluss der Autoritäten nicht nur das den Denkgesetzen Widersprechende geglaubt haben, sondern auch bereit gewesen sind, für den Staat Leben und Güter, Frau und Kinder zu opfern, dass jeder nationale Krieg nur durch diese Bereitwilligkeit möglich gewesen ist, und dass solche Thaten zu allen Zeiten als die edelsten und ruhmwürdigsten gefeiert worden sind. Ebenso schneidet sich in Japan der Minister auf Befehl des Mikado den Bauch selbst auf, und noch grösser sind die Grausamkeiten und Verrücktheiten, zu welchen die Religion die Menschen im Laufe der Geschichte bestimmt hat. — Sp. meint, dies seien immer nur Ausnahmen; die Mehrzahl der Bürger werde diese Ansichten nicht theilen; allein auch hier ist er bekanntlich im grossen Irrthume. — In der theologisch-politischen Abhandl. (B. XXXV. 224) erkennt Sp. selbst an: „dass die Geister in gewissem Sinne unter dem Befehle „der Staatsgewalt stehen, da sie viele Mittel hat, um den „grössten Theil der Menschen das glauben, lieben oder „hassen zu machen, was sie will."

36. Staat. III. §. 9. (S. 68.) Auch diese Stelle zeigt, dass der Staat bei Sp. nur eine Fortsetzung des Naturzustandes seinem Wesen nach ist; der Unterthan wird durch die Furcht vor der Staatsgewalt zum Gehorsam bestimmt und die Staatsgewalt durch Furcht vor den Unterthanen zur Mässigung in ihren Geboten. —

Das Wahre, was in dieser rohen Schale sich verhüllt, ist das Dasein mehrerer erhabenen Autoritäten, welche einander in Schranken halten (B. XI. 67).

37. Religion. III. §. 10. (S. 69.) Die Schwäche dieser Gründe wird jeder Leser bemerken. Ein Philosoph, der über der Religion steht, mag so urtheilen und empfinden, wie hier Sp.; aber er sollte zugleich wissen, dass bei einem Volke, welches mit Ueberzeugung einer Religion zugethan ist, diese Unterscheidung zwischen innerm und äusserm Gottesdienst, zwischen persönlicher Ueberzeugung und Ausbreitung der Religion eine Forderung ist, welche der Natur jedes Volkes widerspricht. Jeder Gläubige und noch mehr ein ganzes gläubiges Volk verlangt für seinen innern Glauben auch die äussere Bethätigung in einem gemeinsamen feierlichen und öffentlichen Gottesdienst, und es wird stets bereit sein, für die Verbreitung seines Glaubens zu wirken und ihr grosse Opfer bis zu dem Märtyrertode zu bringen. Sp.'s Vorschläge zur Beseitigung des Kampfes zwischen Kirche und Staat sind also unausführbar. — Interessant ist die Vergleichung der entsprechenden Stelle in der theologisch-politischen Abhandl. (B. XXXV. 220). Sp. sagt da: „Wenn der „Staat Etwas gegen die Religion befiehlt, so muss man „Gott vor Allem gehorchen, wenn man eine gewisse und „zuverlässige Offenbarung hat. Allein in Betreff der Re„ligion pflegen die Menschen am meisten zu irren und „in grossem Streit Vieles zu erdichten. Deshalb würde, „wenn Niemand einer Staatsgewalt in dem zu gehorchen „brauchte, was er zur Religion rechnet, das Recht des „Staates von der Einsicht und den Leidenschaften der „Einzelnen abhängen. Soll also dieses Recht nicht zer„stört werden, so folgt, dass die Staatsgewalt nach gött„lichem, wie nach natürlichem Gesetz auch das oberste „Recht hat, über die Religion zu bestimmen, was sie für „gut hält, und dass Alle ihren hierüber ergehenden Be„fehlen zu gehorchen verpflichtet sind.“ — Diese Ausführung weicht erheblich von der in unserem Paragraph ab, und während Sp. in der theologisch-politischen Abhandl. ganz auf dem Standpunkt von Hobbes steht, der in die Staatsgewalt auch die ganze Kirchengewalt verlegt, wiederholt Sp. in unserer, vielleicht zehn Jahre später ge-

schriebenen Abhandlung diese Ansicht nicht, sondern gestattet der Staatsgewalt keinen Eingriff in den innern Glauben, ja selbst bei dem äussern Gottesdienst verlangt er nur, dass man sich dem füge, was hier der Staat verordnen sollte, ohne ihm ein direktes Recht dazu einzuräumen. — Man sieht hieraus, wie Sp. in seinen spätern Jahren sich immer mehr von Hobbes entfernt und Staat und Kirche tiefer zu erfassen gesucht hat.

38. Selbstständig. III. §. 12. (S. 70.) Sp. gebraucht den Ausdruck „*sui juris*", was im gewöhnlichen Sinne nur die rechtliche Selbstständigkeit ausdrückt; allein bei der Identität von Recht und Macht im Naturzustande bezeichnet es hier zugleich die thatsächliche, aus der eigenen Macht hervorgehende Selbstständigkeit; deshalb ist es mit dem gleich zweideutigen „sein eigener Herr" übersetzt worden. Den Gegensatz bildet das „*alieni juris*", was hier mit „unselbstständig" übersetzt worden ist.

39. Frieden. III. §. 13. (S. 70.) Insofern Sp. unter dem Frieden einen Vertrag versteht, gehören allerdings mindestens zwei Staaten dazu; insofern aber unter Frieden blos die materiellen Bestimmungen verstanden werden, welche der Sieger dem Besiegten auferlegt, gehört dazu nur die Macht des Siegers, diese Bestimmungen thatsächlich durchführen zu können, und insofern hat das Recht des Friedens keine andere Grundlage wie das Recht des Krieges. Sp. versteht unter Frieden indess auch die Bündnisse zweier oder mehrerer Staaten überhaupt, oder die Staatsverträge, ohne dass gerade ein Krieg vorhergegangen zu sein und durch ihn beendet zu werden braucht.

40. Völkerrecht. III. §. 14. (S. 71.) Diese in den §§. 12—14 ausgesprochenen Grundsätze sind die richtig sich ergebenden Folgen des von Sp. an die Spitze gestellten Satzes, dass die Staaten zu einander sich nur im Naturzustande befinden, wo das Recht so weit geht wie die Macht und nicht weiter. Dieser Satz hebt nicht blos das Vertragsrecht zwischen mehreren Staaten, sondern auch das Völkerrecht überhaupt gänzlich auf. Ein solches Prinzip ist indess auch hier leichter an die Spitze

zu stellen, als in der Besonderung durchzuführen und mit der Wirklichkeit in Einklang zu bringen. Sp. hat sich Letzteres hier ganz erspart, obgleich schon zu seiner Zeit eine grosse Anzahl völkerrechtlich anerkannter Rechtsgrundsätze unter den Kulturstaaten Europa's bestanden, namentlich für die Kriegführung und Behandlung der Gefangenen, welche Grundsätze in der Regel auch thatsächlich beachtet wurden; deshalb hätte auch der Theoretiker sie nicht so leichthin unbeachtet lassen sollen. Die Frage, ob zwischen selbstständigen Staaten ein von der Macht unabhängiger, wirklicher Rechtszustand bestehen kann, und welches seine Grundlagen sind, hängt theoretisch natürlich mit dem Prinzip zusammen, aus dem ein bestimmtes System das Recht überhaupt ableitet. Unter den Rechtslehrern ist die Frage bestritten; doch neigt die Mehrzahl sich zur Annahme eines Völkerrechts; die Begründung dafür ist indess bisher mangelhaft geblieben. Die realistische Auffassung, welche das Recht von drei selbstständigen Autoritäten ableitet, ist vielleicht auch hier am meisten im Stande, die Wirklichkeit zu verstehen und zu erklären. An sich fehlt für die Staaten eine solche Autorität, mithin auch die Quelle eines Rechts, dem sie unterworfen sein könnten; allein mit der Entwickelung der katholischen Kirche, welche früher die kirchliche Autorität für alle europäischen Staaten darstellte, und mit der Entwickelung des Verkehrs unter den Kulturstaaten Europa's erhob sich für diese Staaten als solche ein Analogon dieser Autorität in dem Oberhaupt der katholischen Kirche und in der öffentlichen Meinung der Gesammtheit der europäischen Völkerfamilie. Daraus erklärt sich die zweideutige und noch jetzt schwankende Natur des Völkerrechts. Diesen *Quasi*-Autoritäten fehlte für die Staaten zwar die volle Natur der Autorität, allein sie hatten für die Geltung ihres Willens doch eine analoge erhabene Stellung; deshalb kann man mit gleich zutreffenden Gründen den Bestand eines wirklichen Völkerrechts bestreiten wie behaupten, und deshalb wird dieses Recht mehr wie jedes andere erst in der Zukunft erstarken, wenn jene Autorität der einen Staatenfamilie Europa's und Amerika's immer mehr erstarken sollte. Das Nähere ist ausgeführt in den Erl. zu Hugo Grotius (B. XV. 25, 37, 39 u. s. w.).

41. Bündniss. III. §. 17. (S. 71.) Dies ist eine Inkonsequenz; auch ein Friedensabschluss oder ein Bündniss hebt den zwischen den selbstständigen Staaten bestehenden Naturzustand nicht auf, da das Recht unter ihnen nur so weit geht wie die Macht. Krieg und Frieden zwischen denselben unterscheiden sich also nach Sp.'s Prinzip in dem Rechtszustande nicht; in beiden Zeiten geht das Recht immer nur so weit wie die Macht und wie das Belieben, die Macht geltend zu machen.

42. Staatsverträge. III. §. 17. (S. 72.) Hier geräth Sp. in eine grobe Sophistik. Jede sittliche Regel wird durch andere beschränkt, welche dadurch scheinbar zu Ausnahmen werden; allein deshalb ist man nicht berechtigt, diese Ausnahmen hier beliebig auszudehnen, weil die Bibel in genau bestimmten Fällen solche Ausnahmen zulässt; insbesondere gestattet die Moral und die Bibel unter Privatpersonen niemals, Versprechen des Nutzens wegen zu brechen. Wenn dessenungeachtet anerkanntermassen die Staatsverträge nicht so streng aufgefasst werden, und hier vielfach das Wohl des Staats über seine Pflicht, einen Vertrag zu erfüllen, gestellt wird, so hätte Sp. dies anders begründen und zeigen sollen, dass jene Vorschriften der Moral und der Bibel nur für die Verhältnisse der Privatpersonen gegeben sind und nur allmählich mit dem Erstarken des Völkerrechts eine Ausdehnung auf Staatsverträge erlangt haben, die aber immer in einem weit beschränkterem Maasse geblieben ist, weil die hier auftretenden Persönlichkeiten ganz anderer Natur sind als der einzelne Mensch. In diesem Sinne ist diese Frage in den Erläuterungen zu Hugo Grotius (B. XV. 40 u. f.) behandelt worden.

43. Privatbesitz am Staate. IV. §. 2. (S. 73.) Es ist möglich, dass Sp. hierbei gegen die feudalen Staatsformen hat polemisiren wollen, wo einzelne Hoheitsrechte, wie die Gerichtsbarkeit, das Recht, Staatsbeamte zu bestellen, Zölle und andere Abgaben zu erheben, Mannschaften auszuheben u. s. w., in das Privateigenthum Einzelner übergegangen und dem Inhaber der Staatsgewalt entzogen waren; doch bleibt dies zweifelhaft, da Sp. im Allgemeinen sich viel zu deduktiv in seinen Entwickelun-

gen hält, um auf dergleichen geschichtliche Zustände Rücksicht zu nehmen.

44. Kap. IV. §. 2. (S. 73.) In Holland, wo Sp. damals (1675) lebte, waren dies sehr praktische Fragen, welche zu vielen Streitigkeiten zwischen den Statthaltern aus dem Hause Oranien und den einzelnen Provinzial-Staaten Anlass gaben. Indess ist es auch hier zweifelhaft, ob Sp. an diese Verhältnisse gedacht haben mag.

45. Kap. IV. §. 3. (S. 73.) Dem Sp. schwebt hierbei nur der demokratische Staat vor.

44 b. Die Staatsgewalt steht über dem Gesetz. IV. § 5. (S. 75.) Schon die römischen Juristen hatten den Satz aufgestellt: *Princeps legibus solutus est*, und sie sind deshalb von den Neuern wegen ihres Servilismus viel getadelt worden, obgleich auch Hugo Grotius und Kant denselben Grundsatz verfechten, die man doch zu den freisinnigen Männern zu rechnen pflegt. Sp. macht hier einen Unterschied, der aber kaum als ein solcher gelten kann. Er unterscheidet nämlich zwischen den Naturgesetzen und den Gesetzen, welche der Staat gegeben hat. Dass der Staat jenen unterworfen bleibt, soweit er in der natürlichen Welt handelnd auftritt, versteht sich von selbst und hat Niemand bezweifelt. Deshalb haben auch die römischen Juristen die Frage nur in demselben Sinne wie Sp. verneint. Auffallend ist hier nur, dass Sp. in §. 4 wiederholt von Ehrfurcht und Scheu *(reverentia et metus)* der Unterthanen gegen die Vertreter der Staatsgewalt als Bedingungen spricht, ohne welche der Staat nicht bestehen könne. Dies sind Begriffe, die Sp. bisher noch gar nicht berührt hat, und die wesentlich sittlicher Natur sind, d. h. sie bezeichnen die Gefühle, welche den Menschen zur Befolgung der Gebote der Autoritäten, auch ohne das Motiv der Lust oder der Furcht, bestimmen. Sp. kann sich in die wahre Natur dieser Gefühle nicht zurechtfinden; sie passen schlecht zu den egoistischen Gefühlen, welche er allein in seiner Ethik und hier behandelt hat, und deshalb gedenkt er derselben hier nur im Vorbeigehen; auch in der Ethik ist deren Behandlung nur höchst mangelhaft erfolgt. Man sehe Ethik Th. 3,

L. 52 und Def. 1 im Anhange zu Th. 3 nebst den Erläuterungen dazu. — Fragt man dagegen nach den Gründen, aus denen Sp. ableitet, dass die Staatsgewalt nicht an ihre Gesetze gebunden sei, so fehlen diese bei Sp. gänzlich; Alles läuft bei ihm darauf hinaus, dass die Staatsgewalt an die von ihr gegebenen Gesetze nicht gebunden sei, weil sie blos an die Naturgesetze gebunden sei; ein Satz, der indess nur das Beweisthema wiederholt, aber kein Grund ist. Nach realistischer Auffassung ist diese Begründung leicht zu geben; der Staat kann sich nicht selbst durch seinen Willen verpflichten, weil die Autorität nur für die Untergebenen die Quelle des Sittlichen vermöge ihrer Erhabenheit ist, und diese Erhabenheit nicht für sie selbst besteht. Deshalb kann auch Gott sich nicht selbst verpflichten.

In diesem Satze, dass die Autorität sich nicht selbst verpflichten kann, liegt der wahre Begriff der Souveränetät, die deshalb nicht dem Staate, als solchen, sondern jeder der drei Autoritäten, zukommt, also ebenso dem Fürsten wie dem Oberhaupt der Kirche und dem Volke, als einheitliche Macht. Man sehe B. XI. 54, 144. — Im Sinne Sp.'s war die Begründung seines Satzes, dass die Staatsgewalt an ihre Gesetze nicht gebunden sei, von selbst gegeben, weil in Sp.'s Staat das Recht der Staatsgewalt gegen die Unterthanen und die Pflicht dieser nur auf der Uebermacht des Staats ruht und deshalb, da der Staat seine Macht nicht gegen sich selbst kehren kann, er auch durch seinen Willen und seine Macht sich nicht selbst verpflichten kann.

45 b. Staatsgewalt. IV. §. 6. (S. 75.) Auch hier wird das Wort Recht in einem dem System Sp.'s fremden, nämlich in dem gewöhnlichen Sinne gebraucht, was für Sp. eine Inkonsequenz ist; denn es ist bereits Erläut. 31 gezeigt worden, dass auch in dem Staate Sp.'s das Recht der Staatsgewalt nur so weit reicht wie ihre Macht, ein Satz, der auch am Schlusse dieses Paragraphen wiederholt anerkannt wird.

46. Politik. V. §. 1. (S. 76.) Mit den Ausführungen dieses Paragraphen will Sp. den Unterschied von Recht und Politik andeuten; letztere hält sich nach

Sp. innerhalb des Rechtes, allein da das Recht einen gewissen Spielraum des Handelns frei lässt, so tritt die Politik ein, um innerhalb dieses Spielraums die Richtung zu bezeichnen, welche jene Aufgabe am besten erfüllt, als welche Sp. in dem folgenden Paragraphen den Frieden und die Sicherheit bezeichnet. — Diese Definition der Politik weicht von der gewöhnlichen ab; sie bezeichnet da das kluge Handeln, im Gegensatz zu dem rechtmässigen Handeln. Das kluge Handeln bindet sich nicht unbedingt an das Recht, sondern geht auch darüber hinaus, wenn der Zweck damit schneller und besser erreicht werden kann. Die Politik bewegt sich vorzugsweise in dem Gebiete, wo das Recht noch nicht zur vollen Strenge sich entwickelt hat, d. h. in dem Verkehr und den Verhältnissen der Staaten untereinander, und im Innern innerhalb der Gesetzgebung. — Der engere Begriff der Politik bei Sp. ist eine Folge seiner Ausdehnung des Begriffes von Recht. Wenn dies nach ihm bei dem Staate mit dessen Macht nach innen und aussen zusammenfällt, so kann natürlich die Politik nur innerhalb dieser Rechtssphäre sich bewegen, weil da, wo man keine Macht hat, das Handeln überhaupt aufhört.

47. Ungeschmälerte Gewalt. V. §. 2. (S. 77.) Dieser zweideutige Ausdruck *(nec jus civitatis absolutuum obtinuerit)* bezeichnet weniger das absolute oder unbeschränkte Regiment, im Gegensatz einer regelmässigen Theilung der Staatsgewalt, als ein Regiment, was sich thatsächlich nicht die Machtvollkommenheit erhalten hat, welche in der Staatsgewalt enthalten ist. Diese Auslegung wird durch den Folgesatz bestätigt.

48. Tugend. V. §. 3. (S. 77.) Auch hier darf das Wort „Tugend und Gesetzesbeobachtung“ nicht in der sittlichen Bedeutung genommen werden; es ist vielmehr im Sinne Sp.'s nur die Energie und die Furcht erweckende Machtausübung der Staatsgewalt gemeint, welche die Unterthanen durch Furcht in dem Gehorsam erhält und dabei nur die Klugheit beobachtet, den Bogen nicht zu straff zu spannen. Wenn Sp. in den folgenden Paragraphen von diesen Begriff abweicht und einen Unterschied in dem Regiment, was blos auf Furcht und dem, was

sich auf Hoffnung stützt und auf Verbesserung des Lebens gerichtet ist, einführt, so ist dies ein Unterschied, der seiner früher dargelegten Begründung des Staats widerspricht, und welcher zeigt, dass sein Prinzip zur Erklärung der Wirklichkeit nicht ausreicht.

49. Unterschied der Ziele. V. §. 6. (S. 78.) Der Unterschied, den Sp. hier in dem Staatsregiment aus dem Unterschied seiner Ziele ableitet, ist, wie schon in Erl. 48 bemerkt worden, aus dem von Sp. aufgestellten Prinzip des Staats nicht zu rechtfertigen. Die Staatsverbindung wird nach Sp. nur geschlossen, damit eine Macht entstehe, welche der Macht jedes Einzelnen überlegen ist, und welche damit ihren Willen durchsetzen, den Unterthanen gemeinsame Regeln des Handelns vorschreiben und deren Befolgung erzwingen kann. Wenn auch der Zweck dieser Verbindung die Aufhebung der Unsicherheit des Naturzustandes ist, so folgt doch nicht, dass n a c h der wirklichen Errichtung dieser Staatsmacht deren Inhaber sich an diesen Zweck gebunden halten werden; vielmehr geht ihr Recht nach Sp. von selbst so weit wie die ihnen überwiesene Macht, und es ist also ein reiner Glücksfall, wenn der Inhaber der Staatsgewalt bei seinen Verordnungen den Frieden und die Sicherheit der Einzelnen im Auge behält. So trägt das Prinzip Sp.'s schon in sich selbst seine Widerlegung. Offenbar genügt, wenn der Zweck des Staats erreicht werden soll, nach dem Prinzip Sp.'s nicht die blose Machtübertragung überhaupt, sondern es müssen zugleich Formen für die Ausübung dieser Macht aufgestellt werden, welche diesen Zweck sichern. Dies hat Sp. bis jetzt verabsäumt, und deshalb sucht er es hier in der Lehre der Politik nachzuholen.

Sp. erwähnt nun hier zunächst den Unterschied, ob der Staat durch Krieg und Unterjochung der Einwohner oder ob er durch eine Anzahl Menschen frei errichtet worden. Dieser Unterschied ist hier neu und widerspricht dem Bisherigen, wonach der Staat nur aus dem freien Uebereinkommen abgeleitet worden ist. Man sieht, wie das Eintreten in die konkreten Verhältnisse Sp. von selbst nöthigt, sein abstraktes Prinzip zu ergänzen. Indess wenn auch die freien Menschen bei ihrem Staatsvertrag einen anderen Zweck sich vorsetzen, als die Sieger eines unter-

jochten Volkes, so folgt doch auch daraus noch nicht, dass der Inhaber der von den Freien begründeten Staatsgewalt sie in deren Sinne ausüben werde. Wenn nach Sp. der Inhaber der Staatsgewalt im Naturzustande bleibt, mithin sein Recht so weit geht als seine Macht, so fehlt hier in Sp.'s Lehre alle Vermittelung für Realisirung des von den Bürgern freien beabsichtigten Staatszweckes. Sp. muss deshalb selbst am Schluss von §. 6 anerkennen, dass zwischen den durch Krieg und den durch Vertrag entstandenen Staaten kein wesentlicher Unterschied besteht; nur das Ziel sei verschieden; aber dies gilt nur für das Ziel der machtlosen und zu dem Gehorsam unbedingt verpflichteten Unterthanen, nicht für das Ziel des Inhabers der Staatsgewalt, und auf dieses kommt es doch allein hier an.

Endlich bleibt selbst das Ziel der Unterthanen schwankend und unbestimmt; Sp. nennt es „ein durch „die Vernunft bestimmtes Leben, was nach Verbesserung „strebt." Dies ist durchaus formal, und die nähere Bestimmung bleibt aus. Man kann dies nur ergänzen, wenn man auf die Ethik zurückgeht, wo das durch die Vernunft bestimmte Leben des Einzelnen in seinen besonderen Tugenden näher dargelegt wird. Indess fehlt auch da alle Entwickelung der konkreten sittlichen Gestalten, wie der Ehe, der Familie, des Eigenthums, des Verkehrs, der Vereine u. s. w., durch welche jene abstrakten Tugenden erst Leben und Körper und die Gelegenheit zu ihrer Ausübung erhalten.

50. Kap. V. §. 7. (S. 78.) Dies ist wohl eine Anspielung auf die Hinrichtung König Carl's II. in England durch die Republikaner unter Cromwell, welche Sp. in seiner Jugend mit erlebt hatte.

51. Macchiavelli. V. §. 7. (S. 79.) Dieses Urtheil Sp.'s über Macchiavelli's Fürsten ist bezeichnend für Sp.'s milden Charakter und seinen Mangel an Menschenkenntniss. Macchiavelli hat seinen „Fürsten" nicht geschrieben, um dadurch das Volk von der Monarchie und der Revolution durch das abschreckende Beispiel eines von der Furcht geleiteten absoluten Fürsten abzuhalten, sondern es war ihm wirklich Ernst damit, ein solches

Regiment zu begründen, welches er für Italiens Einheit und Freiheit als ein unentbehrliches Uebergangsstadium hielt. Deshalb vertragen sich die Lehren seines Buches sehr wohl mit dem freisinnigen Charakter dieses Mannes, und es spricht nur für seine tiefe Erkenntniss des Staatswesens, dass er die Staatsgewalt nicht den Regeln der Privatmoral unterwirft, sondern selbst vor groben Verletzungen dieser Moral durch den Fürsten nicht zurückschreckt, wenn das Wohl des Ganzen und die Freiheit des Vaterlandes nicht anders vorbereitet und vermittelt werden kann.

52. Auflösung des Staats. VI. §. 1. (S. 79.) Die Vortheile des bürgerlichen Zustandes sind so gross, dass die Menschen allerdings niemals zur vollen Auflösung desselben sich entschliessen werden, wenn jener Zustand einmal erreicht worden ist und bestanden hat: aber eine ganz andere Frage ist es, ob die rohen Naturmenschen in Hoffnung solcher Vortheile, für die sie noch wenig Empfänglichkeit haben, und die mit momentan grossen Opfern erkauft werden müssen, zur Errichtung eines Staats-Vertrags sich entschliessen werden. Man sehe Erl. 24 Deshalb ist diese Zusammenstellung von Errichtung und Auflösung des Staats nicht richtig.

53. Staatsprinzip. VI. §. 3. (S. 80.) Dies ist der neue Grundgedanke, an welchem nun Sp. festhält, und aus dem er alle nun folgenden Vorschläge über die zweckmässige Gestaltung der einzelnen Verfassungsformen, und das Urtheil über ihre Güte und Vorzüge ableitet. — Wenn sowohl der Inhaber der Staatsgewalt wie die Unterthanen auch nach Errichtung des Staats bei Sp. immer im Naturzustande gegen einander stehen und nur durch die Leidenschaften der Furcht und Hoffnung zur Innehaltung der Gesetze bestimmt werden; wenn der Begriff der Achtung vor dem Recht und Gesetz in dem Staate Sp.'s gänzlich fehlt, (Erl. 7 u. 8) so ist es nur folgerecht, dass Sp. auch alle die Mittel, welche für ein vernunftgemässes Leben der Einzelnen im Staate wirken sollen, aus dem Zwange und den Leidenschaften entnimmt, und dass dies ebenso für den Inhaber der Staatsgewalt wie für die Unterthanen gilt. — Nun sind allerdings die Achtung vor

dem Gesetze und die sittlichen Gefühle nur das eine, die Handlungen bestimmende Motiv; daneben besteht noch ein zweites in dem Streben nach Lust und Abwendung des Schmerzes in allen deren Arten, und deshalb ist es gleich verkehrt, den Staat blos auf jenes sittliche Moment gründen zu wollen, wie umgekehrt ihn allein auf das Moment der Lust und Furcht zu gründen, wie hier Sp. thut. Beide Systeme gerathen in die Unwahrheit und können, wenn sie nicht in Luftschlösser sich auflösen wollen, nicht konsequent durchgeführt werden. Auch bei Sp. wird sich dies bewähren. Allein dies hindert nicht, dass man bei dem letzten Systeme, welches sich nur auf die Begierden der Menschen stützt, der Wahrheit vielleicht näher bleibt als bei dem anderen Extreme. Deshalb enthalten die Vorschläge des Sp., wie sie hier folgen, viel Treffendes, was der Staatsmann auch noch heute benutzen kann. — Sp. sucht mit Lösung dieser Aufgabe zugleich den Vorwurf zu beseitigen, der ihm in Erl. 8 gemacht worden ist, und es ist jedenfalls interessant, ihn bei diesem Versuche zu begleiten, da eine solche Maschinerie, wo die widerstreitenden Kräfte der Begierden sich selbst in dem rechten Maasse erhalten sollen, auch nach Sp.'s Zeit nicht blos von Gelehrten und Philosophen, sondern auch von praktischen Staatsmännern, namentlich seit der ersten französischen Revolution, vielfach theoretisch und praktisch versucht worden ist.

54. Kap. VI. §. 3. (S. 80.) Sp. beginnt hier gleich mit der Abwägung der verschiedenen Staatsformen und entwickelt die bekannten, auf der Hand liegenden Bedenken gegen die Uebertragung der Staatsgewalt auf einen Menschen.

55. Kap. VI. §. 4. (S. 80.) Dies ist nicht ernstlich gemeint, wie das Folgende ergiebt.

56. Gut. VI. §. 6. (S. 81.) Auch hier läuft mit diesem „gut" wieder ein zweideutiger, in das Sittliche überspielender Begriff unter. Nach Sp.'s Prinzip wird der Bürger nur durch Furcht und Hoffnung im Gehorsam erhalten; da ist für das „Gut sein" im sittlichen Sinn kein Platz.

53 b. **Monarchie. VI. §. 8. (S. 82.)** Diese Ausführungen Sp.'s gegen die Monarchie treffen nur die absolute Form derselben und sollen nur zeigen, dass eine solche Staatsform auch physisch unausführbar ist. Deshalb hat sich in Europa an Stelle solcher Despotie das germanische Königthum entwickelt, welches diese Vorwürfe nicht treffen. Ob indess Sp. ein solches als Muster aufzustellen im Sinn hat, ist hier noch nicht zu ersehen, und noch weniger, ob er im Stande sein wird, es in Konsequenz seines Prinzips zu thun.

54 b. **Staatsform. VI. §. 9. (S. 82.)** Mit diesem Paragraphen beginnt Sp. sein Muster einer monarchischen Verfassung darzustellen; dies geht bis zu Ende dieses Kapitels; in dem folgenden beschäftiget er sich dann mit der Rechtfertigung dieser Vorschläge; es wird deshalb die Kritik derselben sich am besten dieser Rechtfertigung anschliessen. — Es kann auffallen, dass Sp. hier eine von ihm selbst erdachte neue Verfassung bietet, während er im Eingange seiner Abhandlung (Kap. 1, §. 3) sagt, dass hier sich nichts Neues und Brauchbares ausdenken lasse, was nicht schon die Erfahrung gelehrt habe. Soll dies keine Inkonsequenz sein, so kann dieser Ausspruch nur auf die Hauptarten der Verfassungen und ihre wesentlichen Einrichtungen, aber nicht auf das feinere Detail und auf die Verbindung verschiedener Hauptformen bezogen werden. Uebrigens wird das Folgende allerdings ergeben, dass dem Sp. bei seinen Vorschlägen die Verfassungsformen in Holland, seinem Vaterlande, vielfach als Muster vorgeschwebt haben; so dass jener Satz im Eingange sich an ihm selbst bewahrheitet.

55 b. **Städte. VI. §. 9. (S. 82.)** Schon dieser Paragraph zeigt, dass Sp. bei seinen Vorschlägen von den Kulturzuständen Hollands, seinem Vaterlande, ausgeht, obgleich er diese Vorschläge als allgemein anwendbare hinstellt. In Holland waren die Städte an Einwohnerzahl, Reichthum, Handel und Industrie überwiegend; das platte Land war mehr Pertinenz der Städte; der Landbau und die Dörfer hatten nicht die Bedeutung, wie damals in allen grösseren Staaten Europa's. Deshalb gehen Sp.'s Vorschläge selbst für die Monarchie von diesen Zuständen

Holland's aus, obgleich Holland damals das spanische Joch abgeschüttelt hatte und sich einen Freistaat nannte. Die Städteverfassung bleibt bei Sp. die Grundform des Staats, selbst für die Monarchie. — Der Schlusssatz will sagen, dass die kleineren Städte sich, gleich den Dörfern, einer grösseren und selbstständigen anschliessen müssen.

56 b. Stämme. VI. §. 10. (S. 82.) Das Wort: *Familias* ist hier mit „Stämmen" übersetzt worden. Sp. erläutert es in §. 11; danach sind sie nicht das, was man jetzt Familien nennt, sondern grössere Abtheilungen der Bürgerschaft einer Stadt, welche zunächst durch „Eintheilung", also wohl zunächst nach Distrikten gebildet werden, aber dann nur aus der Nachkommenschaft der ersten Bewohner bestehen, da deren Kinder in das Stammregister eingetragen werden sollen. Sp. hat hier übersehen, dass bei der Beweglichkeit der städtischen Bevölkerung die Mitglieder dieser Stämme sich sehr bald so zerstreuen werden, dass ihre organische Verbindung, auf die Sp. viel Werth legt, kaum wird aufrecht erhalten werden können.

57. Wahl. VI. §. 10. (S. 82.) Wer diese Wahl vorzunehmen hat, sagt Sp. nicht; indess ist wohl anzunehmen, dass er dabei nur an eine Wahl durch den König oder seine Beamten denkt; da er das Wort „wählen" in einem spätern Falle (§. 16 dieses Kap.) ausdrücklich so erklärt.

58. Grund und Boden. VI. §. 12. (S. 83.) Dieser Vorschlag ist einer der stärksten Eingriffe in die Privatverhältnisse, welche sich Sp. bei seiner Gestaltung des Staats erlaubt; da er sonst dergleichen einschneidende Maassregeln gern vermeidet, um die Ausführbarkeit seiner Vorschläge nicht zweifelhaft zu machen, so erklärt sich dies nur daraus, dass Sp. seinen Staat aus dem Naturzustande unmittelbar entstehen lässt; in diesem giebt es nach Sp. noch kein Eigenthum, folglich kann der neue Staat den Grund und Boden ohne Härte für sich behalten. Freilich passt dazu nicht recht, dass das Land in diesem Naturzustande schon bebaut und mit Häusern besetzt sein soll. Man vergl. Kap. VII, §. 19.

59. Verwandte des Königs. VI. §. 14. (S. 83.) Auch dieser Vorschlag gehört zur Klasse der in Erl. 58 bezeichneten; er zielt offenbar darauf ab, die Zahl der Mitglieder der königlichen Familie zu mindern und damit die Verschwörungen und Nachstellungen innerhalb der königlichen Familie zu beseitigen, welche von ehrgeizigen, nach der Herrschaft strebenden Verwandten des Königs leicht ausgehen können. Sp. hat dabei mehr an die Türkei und das oströmische Kaiserreich als an die Kulturstaaten Europa's gedacht. Auch ist unvermeidlich, dass bei einem solchen Vorschlage die königliche Familie bald aussterben muss. Man vergleiche die Rechtfertigung dieses Vorschlages in §. 20, Kap. 8. In §. 23, Kap. 8 legt Sp. den nächsten Anverwandten des Königs noch weitere Beschränkungen auf; sie dürfen nicht in seiner Nähe wohnen und des Kriegshandwerk nicht betreiben.

60. Rath. VI. §. 15. (S. 83.) Dieser grosse Rath ist neben dem Könige die wichtigste Körperschaft in Sp.'s Monarchie. Er ist den Generalstaaten Hollands nachgebildet und hat theils die Stellung eines Parlaments im modernen Sinn, theils die einer verwaltenden Behörde und eines Staatsraths. Durch diesen grossen Rath will Sp. die Uebelstände der absoluten Monarchie beseitigen. Sp. schliesst sich deshalb in seinen Vorschlägen an das germanische Königthum an, in welchem immer an den Ständen des Reichs eine Schranke gegen die Willkür des Königs bestanden hat. Auffallend ist es, dass Sp. nicht die englische Parlamentsverfassung zu diesem Zwecke übernommen hat, wie es später Montesquieu gethan. Dies erklärt sich wohl daraus, dass die englische Parlamentsverfassung zu Sp.'s Zeit in der Revolution unter Cromwell eine schlechte Probe bestanden hatte, welche den friedfertigen Sp. abschreckte.

61. Wahl des Raths. VI. §. 16. (S. 84.) Bekanntlich schwankt auch bei den modernen Volksvertretungen die Einrichtung, ob solche Körperschaften sich zu einem Theile ergänzen, oder ob die eine Versammlung ganz abtreten soll und einer neuen Platz machen. Man neigt jetzt zu dem letzten Prinzip, um der in einem bestimmten Zeitpunkt herrschenden Volksstimmung einen stärkeren Einfluss und

dem Parlament einen einheitlichern Geist zu gewähren. Für Sp.'s grossen Rath lässt sich sein Vorschlag eher rechtfertigen, weil sein Rath zugleich Staatsrath ist und mit der Verwaltung und Rechtspflege zu thun hat.

62. Verwaltung. VI. §. 18. (S. 84.) Diese wichtigen Bestimmungen sind zu schwankend gefasst. Da Sp. später in §. 24 noch der Minister des Königs daneben erwähnt, so scheint er diesem grossen Rath nur die oberste Leitung und Kontrole hier auftragen zu wollen, während die eigentliche Verwaltung durch die Minister und Beamten des Königs geschieht; dennoch ist, wie die folgenden Paragraphen zeigen, diesem Rath eine so eingreifende Thätigkeit bei der Verwaltung zugetheilt, dass daneben eine gute und geregelte Verwaltung der Minister kaum bestehen kann. Sp. hat dies leichter genommen, weil in Holland die Central-Verwaltung damals noch einen geringen Umfang hatte und das Meiste der Verwaltung den einzelnen Städten anheimfiel.

63. Kap. VI. §. 19. (S. 85.) Eine solche Anlehnung der Staatsformen an organische Formen der Natur ist später, nach Sp., noch viel beliebter geworden, obgleich sie im höchsten Grade bedenklich ist.

64. Liste. VI. §. 21. (S. 85.) Wer diese Liste zu führen und die Entscheidung über die Qualifikation des Kandidaten haben soll, sagt Sp. nicht. Da die Aufstellung der Liste und die Wahl nach Stimmen geschieht, so hat er wohl dabei an Mitglieder dieser Stämme gedacht, welche dazu von ihren Stämmen beauftragt werden.

65. Beschlussfähigkeit. VI. §. 22. (S. 85.) Diese Bestimmung über die Beschlussfähigkeit der Versammlung setzt dieselbe bei der grossen Zahl der Mitglieder, die bis zu 3000 steigen kann, so vielen Zufällen aus, dass bei der Ausführung derselben kaum jemals eine beschlussfähige Versammlung zu Stande kommen dürfte.

66. Initiative. VI. §. 25. (S. 86.) Hiernach hat diese Versammlung nicht das Recht der Initiative. Sp. hat dies weder hier noch später gerechtfertigt; er

scheint wenig Werth darauf gelegt zu haben, während diese Initiative jetzt als eines der wichtigsten Rechte der Parlamente gilt.

67. Stimmen. VI. §. 25. (S. 86.) Hieraus erhellt, dass die Abgeordneten eines Stammes nur ihren Stamm, nicht das ganze Land, ja nicht einmal ihre Stadt vertreten; der entgegengesetzte Grundsatz hatte sich zu Sp.'s Zeit überhaupt noch nicht, und selbst im englischen Parlament noch nicht entwickelt.

68. Wiederholte Berathung. VI. §. 25. (S. 87.) Diese dreifache Berathung scheint Sp. aus dem englischen Parlament mit dessen drei Lesungen übernommen zu haben. Bei der Grösse der Versammlung hier und bei der Verwaltung, die ihr zugleich obliegt, ist jedoch diese Analogie bedenklich und kann hier von Einzelnen zur Verschleppung der Geschäfte in gefährlicher Weise gemissbraucht werden.

69. Kap. VI. §. 25. (S. 87.) Hiernach ist diese Versammlung in einem Mittelzustand zwischen einer berathenden und beschliessenden Versammlung.

70. Kap. VI. §. 25. (S. 87.) Obgleich Sp. hier abbricht, so sind doch die Geschäfte dieser Versammlung damit noch nicht abgeschlossen; namentlich wird ihr später noch eine wichtige Controlle über die Justizpflege zugetheilt; und nach §. 29 erhält sie aus den Geldstrafen und konfiszirtem Vermögen der Verbrecher ihren Gehalt.

71. Justiz. VI. §. 26. (S. 87.) Auch hier lässt Sp. die wichtige Frage, wie dies Richterkollegium zu bilden sei, unbestimmt. Nach §. 27 soll aus jedem Stamme einer gewählt werden; aber von wem, wird nicht gesagt. Sp. mag wohl auch hier die Wahl durch den König vermittelst Listen im Sinne gehabt haben.

72. Tortur. VI. §. 26. (S. 87.) Dies klingt so, als wenn Sp. die Tortur im Kriminalprozess ganz abschaffen wolle; dies wäre für jene Zeit ein grosser Gedanke ge-

wesen; aber er ist jedenfalls höchst schwankend ausgedrückt. Man sehe noch Kap. VIII. §. 41.

73. Justiz. VI. §. 27. (S. 88.) Auch hier liegt die Holländische Verfassung als Vorbild unter; deshalb bleibt in der Darstellung Vieles so unvollständig. Insbesondere ist anzunehmen, dass für jede Provinz besondere solche Richterkollegien bestanden haben; sonst müsste die Zahl grösser als 51 oder 61 werden.

74. Steinchen. VI. §. 28. (S. 88.) *Calculi,* welches Wort Sp. hier braucht, bezeichnet kleine Steine, die schon im Alterthume nach ihrer schwarzen und weissen Farbe zu Abstimmungen benutzt wurden. Man kann es bei Sp. auch auf Kugeln von solcher Farbe beziehen.

75. Kap. VI. §. 29. (S. 88.) Solche Succumbenzgelder haben im Civilprozess noch bis in die neueste Zeit in Deutschland bestanden.

76. Kap. VI. §. 32. (S. 88.) Dies hängt mit der vor Adam Smith herrschenden Theorie zusammen, wonach die Macht eines Staats nur nach der Zahl seiner Bürger sich bestimmen sollte.

77. Kap. VI. §. 33. (S. 89.) Also nur aus den Blutsverwandten des Königs. (§. 13 dieses Kap.)

78. Krieg. VI. §. 35. (S. 89.) Solche Sätze gehören zu den Abstraktionen des Stubengelehrten; entweder muss dann ein Staat so lange sich ruhig verhalten, bis eine kräftige Gegenwehr zu spät ist, oder der Satz ist nichtssagend, wenn man trotzdem gestatten will, dass zur bessern Abwehr eines drohenden Angriffs der bedrohte Staat den Krieg beginnen und sogar in des Feindes Gebiet einrücken kann.

79. Kap. VI. §. 35. (S. 89.) Dergleichen Bestimmungen zeigen, wie veränderlich das Recht und die Moral ist. Was hier dem milden und sanften Sp. als gerecht erscheint, würde jetzt als die grösste Barbarei einstimmig verurtheilt werden.

80. Kap. VI. §. 36. (S. 89.) Dies gehört zu den Vorsichtsmaassregeln, wie sie in Erl. 7 betrachtet worden sind.

81. Untheilbarkeit. VI. §. 37. (S. 89.) Diese Untheilbarkeit erscheint jetzt selbstverständlich; allein zu Sp.'s Zeit hatte dieser Grundsatz noch Mühe, zur Geltung zu gelangen; man war noch von der Feudalzeit her gewöhnt, das Staatsgebiet wie Grundeigenthum unter mehrere Kinder zu vertheilen.

82. Kap. VI. §. 38. (S. 89.) Dies stimmt nicht mit §. 14 dieses Kapitels, wonach die Blutsverwandten des Königs bis zum vierten Grade nicht heirathen dürfen.

83. Religion. VI. §. 40. (S. 90.) Auch dies sind Abstraktionen des Stubengelehrten, welcher die Macht der Kirche und ihre Natur, als eine dem Staate gleichstehende Autorität, verkennt und meint, die Rechte der Kirche seien nur von der Bestimmung des Staats abhängig. Schon die jüdische Geschichte konnte Sp. das Gegentheil lehren, und ebenso konnten es die Kämpfe des Staats mit der Kirche im Mittelalter: dergleichen Anordnungen sind ebenso verkehrt, als wie wenn ein Gärtner in die Instruktion für seine Leute auch die Vorschrift aufnehmen wollte, wie hoch die Bäume wachsen und welche Früchte sie tragen sollen. Die Autoritäten befinden sich nach dem eignen Anerkenntniss Sp.'s im Naturzustande, wo eines Jeden Recht so weit geht wie ihre Macht, und die Macht der Kirche ist in vielen Gebieten der des Staates überlegen.

84. Verfassung. VII. §. 1. (S. 91.) Für die gewöhnliche Auffassung, welche das Recht und die Gültigkeit der Verfassungen und Grundverträge nach ihrer sittlichen Seite mit in Rechnung stellt, ist dieser Paragraph ganz verständlich. Allein anders stellt sich die Sache nach den von Sp. in den frühern Kapiteln aufgestellten Prinzipien, nach welchen auch im Staate das Recht lediglich mit der Macht zusammenfällt, und die Einzelnen nur deshalb die Verordnungen der Staatsgewalt befolgen, weil Furcht vor Schaden oder Hoffnung

auf Vortheile sie dazu bestimmen. Deshalb besteht, wie schon in Erl. 31 ausgeführt worden ist, auch im Staate Sp.'s innerlich der Natur- und gegenseitige Kriegszustand fort, und die Ruhe und Ordnung ist nur eine äusserliche, durch die Furcht vor der Uebermacht des Staates herbeigeführte.

Wenn dies selbst für die Unterthanen gilt, so gilt es in noch höherem Maasse für die mehreren Staatsgewalten, unter welche die Macht des Staats zur gegenseitigen Ueberwachung und zur Sicherung des Friedens nach Sp. vertheilt werden soll. Uebereinkommen und Festsetzungen und Versprechungen und Eide, welche bei Errichtung des Staats hierüber getroffen und geleistet werden, helfen hierfür zu nichts, weil nach Sp. der Vertrag nicht länger bindet, als dem einen oder dem andern Theile die Macht fehlt, ihn zu brechen. (Kap. III. §. 12—14.) Ebenso nutzlos sind offenbar Rechtsfiktionen, wonach gewisse Beschlüsse und Erklärungen für ewige Beschlüsse des Königs und andere für nicht ergangen anzusehen sind. Dergleichen ist nur innerhalb eines wirklichen Rechtszustandes möglich, aber nicht bei Sp., wo das Recht sich nur nach der Macht bemisst. Sp. erkennt dies in dem §. 2 dieses Kapitels selbst an; deshalb soll seine Verfassung der Art sein, dass sie nicht blos nicht gebrochen werden **darf**, sondern auch nicht gebrochen werden **kann**. Indem aber Sp. sich bei dieser Aufgabe der Mithülfe des sittlichen Moments oder jenes zweiten grossen und mächtigen Beweggrundes aus der **Achtung** entschlägt, erhellt, dass seine Aufgabe eines festen Staatsbaues viel schwerer für ihn geworden ist, ja kaum zu lösen sein mag, wie jeder praktische Staatsmann anerkennen wird, welcher weiss, wie schwer jenes angebliche Gleichgewicht der Gewalten und jene gegenseitige Hemmung der Leidenschaften zu berechnen ist, und wie jede solche selbst wahre Rechnung durch den fortwährenden Hinzutritt neuer, unberechenbarer Momente wieder gestört und zunichte gemacht wird. Deshalb haben die auf solche Rechnung gestützten Verfassungen, selbst die, welche von den ausgezeichnetsten Männern seit der ersten französischen Revolution erdacht und versucht worden sind, keinen Stand gehalten, sondern sind sehr bald wie Kartenhäuser umgeblasen worden. Man kann

nicht sagen, dass Staaten, deren Verfassung alt ist und lange sich erhalten hat, von diesem Standpunkt der blossen klugen Ausgleichung betrachtet, die bessern seien; der Unbestand solcher modernen Versuche kommt wesentlich nur daher, dass ihnen das sittliche Moment als Unterstützung abgeht, was bei alten Verfassungen sich entwickelt hat und den blossen Antrieben des Nutzens stützend und leitend hinzutritt. Daraus erhellt, wie sehr Sp. irrt, wenn er ohne dieses sittliche Moment bei seinem Staatsbau fortzukommen meint. Aber selbst wenn es entbehrt werden könnte, tritt doch für den Einzelnen, namentlich für den in seine Bücher vertieften Gelehrten, die zweite Schwierigkeit ein, dass er als Einzelner nicht vermag, die unendliche Zahl der Motive der Lust und der Furcht zu erschöpfen und richtig gegen einander abzuwägen, welche in einer Gesellschaft von vielen Tausenden von Menschen der verschiedensten Bildung und Beschäftigung deren Handeln bestimmen.

Indem wir es hier zunächst mit der ersten Gründung des Staats zu thun haben und schon hier nach Sp. diese Theilung der Gewalten eingeführt werden soll, fragt es sich also, wie soll dies geschehen? Soll erst der König gewählt und dann der grosse Rath gebildet werden? oder soll die Bildung der Miliz oder die Befestigung der Städte das Erste sein? Offenbar kann nicht Alles auf einmal gemacht werden, und doch hat der Anfang mit jedem einzelnen Theile seine Gefahren. Beginnt man mit dem König, so wird dieser sich hüten, seine einmal erlangte Macht mit dem späten Rathe zu theilen; er wird es gar nicht zur Bildung dieses Raths kommen lassen; beginnt man mit der Miliz, so entsteht ein Prätorianerthum, was den Krieg zum Staats-Prinzip macht; beginnt man mit der Befestigung der Städte, so wird keine von ihren Rechten etwas für die Bildung der einheitlichen Staatsmacht abgeben mögen. — So gewiss dies richtig ist, so gewiss ist es, dass wenn dennoch Monarchien mit solchen oder ähnlichen Schranken bestehen, sie nicht auf diese Weise durch Uebereinkommen der Einzelnen im Naturzustande entstanden sein können. Die Geschichte bestätigt dies auch zur Genüge. Danach zeigen die frühesten Zeiten immer die despotischsten Staatsformen; höchstens theilte sich die Staats- und die Kirchengewalt

in die Ausbeutung der Unterthanen. Erst mit dem Erstarken der dritten Autorität, der des Volkes durch Wissen und Reichthum, tritt thatsächlich die Schranke gegen jene Gewalten ein, nach welcher Sp. sucht. Die beschränkte Monarchie ist deshalb kein Sprung aus dem Naturzustande durch Vertrag, sondern ein langsamer, durch Jahrhunderte sich hinziehender Prozess und Kampf, der nur sehr allmählich und nach vielfachen Fehlgriffen und zeitweisen Ueberstürzungen die passenden Einrichtungen zu bilden vermocht hat, welche sich als ein schützender Damm gegen die Leidenschaften bewähren. So wie dieser Prozess ein langsamer, durch Jahrhunderte sich hinziehender Vorgang ist, so haben auch alle Angehörigen des Staats je nach ihren Kräften daran mit geholfen, und insbesondere haben die besten Könige und die ausgezeichnetsten Staatsmänner aller Jahrhunderte ihre Kräfte dafür eingesetzt. Deshalb kann dieser Vorgang nicht durch eine plötzliche Revolution oder durch die Erfindung eines einzigen Kopfes, sei er auch noch so genial, ersetzt werden. Deshalb sind auch alle sogenannten neuen Verfassungen, selbst wenn sie sich äusserlich als den Kodex eines neuen Staatsrechts bieten, dennoch, insofern sie lebenskräftig sind, zum grössten Theile ihres Inhaltes nur Wiederholung oder Legalisation dessen, was schon bestanden hat, und die neuen Zuthaten sind nur ein kleiner Theil des Ganzen, der sich erst zu bewähren hat. Man kann nicht ersehen, ob Sp. diese Schwierigkeiten für die Gründung seines Staates gekannt hat oder nicht; doch hat es den Anschein, als wenn er bei dieser Gestaltung seines monarchischen Regiments nicht von dem Naturzustande ausgegangen ist; vielmehr scheint er dabei von einem bereits bestehenden Staate und kultivirten Volke auszugehen, bei welchem günstige Verhältnisse eine Uebereinstimmung aller bisherigen Staatsgewalten und Unterthanen behufs Umwandlung der Verfassung in eine solche beschränkte Monarchie herbeigeführt haben. Von diesem Gesichtspunkte aus darf man dann seine Vorschläge nicht vom Anfang ab als eine Unmöglichkeit unbesehens verwerfen, sondern man hat, von dieser Möglichkeit ausgehend, sich deren Prüfung zu unterziehen. Dessenungeachtet hat eine solche Kritik sich jetzt nur auf das Nothwendigste zu beschränken, da der Ablauf zweier

Jahrhunderte seit Abfassung dieses Werkes die Welt gar sehr verändert und den Boden und die Werkstätte für den Verfassungsbau völlig umgewandelt hat. Das Interesse, welches diese Abhandlung Sp.'s von hier ab beansprucht, ist deshalb mehr ein litterarisch-historisches als ein praktisches.

85. Obliegen. VII. §. 3. (S. 92.) Dieses „obliegen" ist nicht im ethischen Sinne zu nehmen; wenigstens wäre es dann inkonsequent; es kann nur so verstanden werden, dass der eigene Nutzen des Königs es erfordert.

86. Wahl. VII. §. 4. (S. 93.) Man kann sagen, dass dieselben Gründe auch dem allgemeinen gleichen Wahlrecht der Gegenwart zu Grunde liegen. Indess ist zwischen diesem grossen Rath und den modernen Parlamenten der bedeutende Unterschied, dass jener nicht blos die legislative Thätigkeit übt, sondern auch die höheren Staatsangelegenheiten mit zu leiten und in die Exekutive einzugreifen hat. Dazu gehört aber mehr als Geschick und Uebung in Privatgeschäften und deshalb hat sich auch geschichtlich die Thätigkeit solcher grossen Versammlungen immer mehr auf die Legislative zurückgezogen.

87. Kap. VII. §. 5. (S. 94.) Diese Folge ist logisch nicht zu bestreiten, aber thatsächlich wird sie nicht eintreten, wenn der König sich stark genug fühlt, die Anträge des Rathes unbeachtet zu lassen. Nach Sp. hat der König mit der Macht auch das Recht dazu, und so zeigt sich, wie solche Verfassung, ohne sittliche Elemente und Achtung, immer im Schwanken sich befinden wird.

88. Tugend. VII. §. 6. (S. 94.) Auch die „Tugend" ist hier keine sittliche im gewöhnlichen Sinne, sondern nur die durch die Vernunft richtig geleitete Berechnung des eigenen Nutzens, unter welcher richtigen Berechnung Sp. allerdings auch versteht, dass man seinen Nebenmenschen helfe, wie sich selbst.

89. Kriegslust. VII. §. 7. (S. 94.) Wie trügerisch solche Berechnungen sind, lehrt die Geschichte an dem Senat in den Zeiten der alten römischen Republik; bei diesem hätten alle diese Motive so, wie Sp. meint, wirken müssen; allein es ist doch nicht geschehen. — Zu

dem kommt, dass auch die Friedensliebe übertrieben werden kann, wenn man gefährliche Nachbaren hat; deshalb kann ein solcher Rath leicht aus Friedensliebe sich sein eigenes Grab graben. Ein verwandtes Beispiel liefern die Reichstage des vormaligen deutschen Reiches seit dem westphälischen Frieden.

90. Krieg. VII. §. 8. (S. 95.) Auch diese Ansichten sind höchst bedenklich. Bekanntlich ist der Grundeigenthümer vom Kriege, namentlich nach dem barbarischen Kriegsrecht, wie es noch zu Sp.'s Zeiten galt, mehr bedroht, als der Kapitalist; da selten ein Krieg so verheerend ist, dass er das bewegliche Kapital der Industrie und des Handels ganz zerstören und damit die Zahlungsfähigkeit der Schuldner bei wieder eingetretenem Frieden herbeiführen sollte.

91. Bestechung. VII. §. 9. (S. 95.) Die bekannten Erfahrungen mit dem Repräsentantenhause und den Senatoren in Nord-Amerika zeigen, dass auch diese Berechnung trügerisch ist.

92. Kap. VII. §. 10. (S. 96.) Es ist irrig, wenn Sp. erwartet, dass die Wahlkörper ihre Rechte energisch vertheidigen werden; es fehlt ihnen dazu die Organisation, und die Staatsstreiche in allen Ländern seit 1789 haben dies hinreichend bestätigt.

93. Kap. VII. §. 11. (S. 96.) Auch dies sind fromme Wünsche und Selbsttäuschungen eines sanften und friedliebenden Gelehrten, welchen die Erfahrung Hohn spricht. Wie viel Parlamente sind nicht durch die Könige in Europa vertrieben, wie oft sind nicht die Wahlgesetze durch Staatsstreiche geändert worden, und sehr oft sind solche Gewaltmaassregeln durch die öffentliche Meinung und das Volk selbst unterstützt worden; denn dergleichen Körperschaften neigen ebenso leicht zu despotischen Maassregeln, wie Alleinherrscher.

94. Wehrpflicht. VII. §. 12. (S. 97.) Der Werth der allgemeinen Wehrpflicht für die Freiheit der Bürger ist hier von Sp. richtig erkannt; indess collidirt diese Pflicht in hohem Maasse mit den Vortheilen der Arbeitstheilung und der Bequemlichkeit der höhern Klassen, so dass sie auch jetzt in den meisten Staaten Europa's gerade im Volke und in den Parlamenten den grössten

Widerstand findet; selbst die bitteren Erfahrungen Frankreichs im Jahre 1870 werden kaum zureichen, diese Institution dort in der Strenge einzuführen, wie nöthig ist, wenn sie ihre heilsamen Folgen entwickeln soll. Wie ist daher an Verwirklichung solcher Vorschläge zu denken, wenn die Organe des Volkes und der König gleich sehr dagegen sind?

95. Kap. VII. §. 14. (S. 98.) Sp. wird damit die Ermordung des Kaisers Galba auf Anstiften seines Nachfolgers, Otho meinen, welche Tacitus Kap. 41, Buch 1 seiner Geschichten erzählt.

96. Kap. VII. §. 14. (S. 98.) Diese Lehren der Geschichte sind nicht zu bestreiten, aber leider werden sie von den Leidenschaften ehrgeiziger und herrschsüchtiger Könige nur selten beachtet.

97. Städte. VII. §. 16. (S. 99.) Diese Folgen grosser und befestigter Städte sind nicht zu leugnen; allein sie bergen auf der andern Seite nicht minder grosse Gefahren, weil sie diesen Städten die Mittel geben, sich der Centralregierung nachhaltig zu widersetzen. Die Kämpfe der republikanischen und oranischen Partei in Sp.'s eigenem Vaterlande konnten ihn hierüber belehren; das neueste Beispiel liefert Paris im Jahre 1871.

98. Bürgerwehr. VII. §. 17. (S. 99.) Die neue Zeit hat trotzdem vergeblich versucht, zur Bürgerwehr oder Nationalgarde zurückzukehren. Die damit verbundene grosse Störung in den bürgerlichen Geschäften und die starke Spannung zwischen den besitzenden und besitzlosen Klassen der heutigen Gesellschaft haben die Frage der Organisation der Militärmacht zu einer der schwierigsten in den modernen Kulturstaaten gemacht.

99. Feldherr. VII. §. 17. (S. 99.) Auch hier denkt Sp. nur auf Schutz von der einen Seite; allein ebenso nothwendig ist es, einen erprobten und erfahrenen Feldherren dem Feinde für den ganzen Krieg entgegenstellen zu können; deshalb sind diese Vorschläge Sp.'s, welche der alten Geschichte entlehnt sind, in der modernen Zeit nicht mehr befolgt werden. Ein altes angestammtes Königshaus giebt jetzt in der Regel gegen jene Gefahren, welche Sp. bekämpfen will, den genügenden Schutz.

100. Grund und Boden. VII. §. 19. (S. 100.) Diese Gründe gegen das Privateigenthum am Grund und Boden sind, selbst rein theoretisch aufgefasst, hinfällig; denn der Staat wird eben deshalb errichtet, um die im Naturzustande nicht mögliche Sicherheit zu erlangen; ganz abgesehen, dass die Anhänglichkeit an den selbst bebauten Grund und Boden zu den stärksten Trieben gehört, und durch keine Staatsform unterdrückt werden kann. Dieser gewaltsame und dabei gar nicht nothwendige Vorschlag Sp.'s erklärt sich nur aus dem Nationalcharakter der Juden, die damals bereits seit 1600 Jahren ein wanderndes Leben geführt hatten. Sp. mag diesen Charakterzug ererbt haben. Auch die den Landbau überwiegende Industrie und der Handel Hollands mögen auf diesen Vorschlag Sp.'s eingewirkt haben.

101. Kap. VII. §. 21. (S. 101.) Dies scheint ein Allegat aus Tacitus zu sein.

102. Gehalte der Richter. VII. §. 21. (S. 101.) Die Erfahrungen der spätern Zeit haben eher das Gegentheil ergeben, und man ist deshalb auf feste Gehalte der Richter und Beseitigung aller Sporteln für dieselben zurückgegangen. Am gefährlichsten wäre es, die Geldstrafen und konfiszirten Güter ihnen als Einkommen zu überweisen. Selbst nach altdeutschem Recht fielen diese an den Gerichtsherrn, nicht an den Richter.

103. Kap. VII. §. 22. (S. 101.) Diese Argumente sind so offenbar schwach, dass kaum begreiflich ist, wie ein Mann, wie Sp., sie den Lesern bieten kann. Alle öffentlichen Dienstzweige kommen in ihren Folgen Allen zu Gute, und der, welcher seine Kraft irgend einem dieser Zweige widmet, kann deshalb in dem einen Falle so gut, wie in dem andern, einen Lohn fordern. Eher können noch die Aemter des Friedens durch ihre Ehre entschädigen, wie die alten Freistaaten zeigen; ein Soldat ohne Sold ist dagegen auf Plünderung angewiesen, und kein Heer kann dabei bestehen.

104. Heirathen des Königs. VII. §. 24. (S. 102.) Diese Gefahren sind durch die moderne Entwickelung der Staaten in anderer Weise beseitigt worden; die Macht des Volkes ist gegenüber der des Königs in den Kulturstaaten

so gestiegen, dass diese Familienverbindungen auf die Politik der Staaten kaum noch einen Einfluss haben.

105. Kap. VII. §. 25. (S. 104.) Dieser Paragraph ist ziemlich unklar gefasst und zeigt, dass Sp. noch zu keiner Revision dieser Schrift gekommen, sondern durch den Tod daran verhindert worden ist. Der Schluss des Paragraphen deduzirt für die Wahlmonarchie, während im Anfange die Erbmonarchie begründet wird. Vielleicht hat Sp. nur den damals geltend gemachten Grund für letztere bekämpfen wollen, wonach das Erbrecht des Nachfolgers im Staate auf die Gesetze über das Erbrecht unter Privatpersonen gestützt wurde. Mit Recht lehnt sich Sp. gegen diese Analogie auf, welche die Staatsgewalt, wie Privateigenthum behandelt, und dies verdient um so mehr Beachtung, als zu seiner Zeit diese Ansicht, welche jetzt selbstverständlich ist, noch keinesweges in das allgemeine Rechtsbewusstsein übergegangen war.

106. Kap. VII. §. 26. (S. 104.) Auch dieser Paragraph ist flüchtig und unklar gefasst. Was heisst: „ein freies Volk?“ Sp. scheint damit ein Volk unter demokratischer Staatsform zu meinen, allein bei diesem gilt der Schlusssatz, von der Gefahr jeder gewaltsamen Verfassungsveränderung ebenso wie bei dem Volke in einem monarchischen Staate. Vielleicht hat Sp. damit eine freiwillige Staatsveränderung, im Gegensatz zur gewaltsamen, gemeint; allein dann passt der Zusatz nicht: „was andere Formen gewöhnt ist.“ Soll aber mit dem freien Volke *(a libera multitudine)* der Naturzustand gemeint sein, so würde auf diese Weise eine gemässigte Monarchie nie zu Stande kommen. Man sehe Erl. 24.

107. Kap. VII. §. 27. (S. 104.) Hiermit meint Sp. wohl die Erhebung in den Adelstand oder die Einsetzung in Ehrenämter, wie sie in den absoluten Monarchien vorkommen. Sp. scheint in dem Folgenden auf die zu seiner Zeit herrschenden gesellschaftlichen Zustände in Frankreich anzuspielen.

108. * Oeffentlichkeit. VII. §. 29. (S. 106.) Dieses Eintreten für die Oeffentlichkeit aller Staatsthätigkeit ist dem Sp. hoch anzurechnen; er stand damit für seine Zeit ziemlich allein; aber die spätere Entwickelung hat ihm Recht gegeben.

109. Arragonien. VII. §. 30. (S. 108.) Das Hauptereigniss dieser Geschichte bezieht sich auf das 1162 eingetretenem Aussterben des damaligen Herrscherhauses von Arragonien, welches von den Königen von Navarra abstammte. Es wurde darauf der Graf Berengar IV. von Barcelona von den Ständen zum König von Arragonien gewählt, und damals werden die hier erwähnten beschränkenden Einrichtungen getroffen worden sein. Für die spätere Zeit ist zu erwähnen, dass Arragonien seine alten Vorrechte und Gesetze noch länger sich erhielt und erst in Folge seiner Parteinahme für Oestreich in dem spanischen Erbfolgekriege, im Anfange des 18. Jahrhunderts von den neuen Bourbonischen Königen seiner Privilegien beraubt wurde.

110. Kap. VIII. §. 1. (S. 109.) Man sehe §. 17, Kap. 2.

111. Aristokratie. VIII. §. 1. (S. 109.) Unter Aristokratie versteht man im wörtlichen, noch bei Plato vorherrschenden Sinne, die staatliche Herrschaft der Besten, d. h. der Weisesten, Erfahrensten und Tugendhaftesten. Allein da diese Eigenschaften schwer erkennbar sind, auch im wirklichen Leben die materiellen Mächte des Vermögens und der Familienverbindungen jene idealen Vorzüge an Macht überwiegen, so hat sich der Begriff der aristokratischen Staatsform sehr bald in den einer staatlichen Herrschaft des Geburtsadels oder des Geldadels, als der vornehmsten Klasse der Gesellschaft, umgewandelt und in den meisten Aristokratien werden diese Vorrechte durch Vererbung und nur seltner durch Wahl übertragen. Das Eigenthümliche der Aristokratie liegt also in der Herrschaft des vornehmsten Standes, der sich gegen die niederen Stände streng abschliesst und gegen diese der Zahl nach der kleinere ist.

Sp. hat aber diesen Begriff beinah in das Gegentheil verkehrt; er legt das Gewicht nur auf die Wahl, durch welche bei dieser Staatsform die Theilnahme an der Staatsgewalt erlangt wird; der Stand der Patrizier bildet sich bei ihm ursprünglich durch Auswahl aus dem ganzen Volke, und wird auch auf diese Weise immer ergänzt. Dabei verlangt Sp. einen sehr zahlreichen Patrizierstand; mindestens einen Patrizier auf 50 Einwohner. Den Unterschied gegen den demokratischen Staat setzt Sp.

lediglich darin, dass in letzterem nicht die Wahl, sondern die Abstammung von einem Bürger oder die sonstige Erlangung des Bürgerrechts die Theilnahme an der Staatsgewalt gewährt (man sehe §. 1, Kap. 11). Sp. lässt aber hierbei grosse Beschränkungen eintreten; diese Theilnahme kann an ein höheres Alter oder an die Entrichtung einer hohen Steuerquote gebunden sein; in diesem Falle kann es leicht kommen, dass die Zahl der Inhaber der Staatsgewalt in dem demokratischen Staate geringer, als in dem aristokratischen ist. Offenbar widerstreiten diese Begriffsbestimmungen Sp.'s nicht blos dem gewöhnlichen Sinne dieser Worte, sondern sie verwischen auch die sachlichen unterscheidenden Merkmale dieser beiden Staatsformen. Daher kommt es denn auch, dass Sp. nicht blos die zu seiner Zeit bestehenden republikanischen Verfassungen von Venedig und Genua zu den Aristokratien rechnet, sondern auch die Staatsform der Römer unter der Republik und ebenso die Republik der vereinigten Niederlande, welche während seines Lebens aus dem Kampfe gegen die Könige von Spanien hervorgegangen war. Daraus erklärt sich auch der von den Römern entlehnte Name der Patrizier für den herrschenden Stand, und dass Sp. bei der besondern Gestaltung seiner Aristokratie wesentlich die in Holland damals bestehenden Einrichtungen zum Vorbilde genommen hat. Unter diesen Umständen weiss man bei dieser Staatsform Sp.'s oft nicht, ob man es mit einer Republik oder mit einer Aristokratie zu thun hat, und jedenfalls gehören seine Einrichtungen, die er trifft, mehr der republikanischen als der aristokratischen Form im gewöhnlichen Sinne dieser Worte an.

Der Grund dieser Abweichung von den gebräuchlichen Begriffen ist nicht näher zu ersehen. Zunächst scheint Sp. durch den Wortsinn darauf geführt worden zu sein; ἄριστος heisst im Griechischen der beste; in §. 2, Kap. 11 gebricht Sp. selbst dieses Wort, und da diese Eigenschaft sich nicht nach der Geburt und dem Vermögen oder andern Vorrechten, sondern nach dem Charakter und Kenntnissen bestimmt, so glaubte Sp., dass diese Besten nur durch Wahl gefunden werden könnten, und dass somit zur Herrschaft der Besten die Wahl derselben eine unentbehrliche Bedingung sei. Sodann kam es ihm bei seiner Vorliebe für scharf bestimmte Begriffe

darauf an, ein festes Merkmal für diese Staatsform zu gewinnen, und dieses Merkmal bot sich ihm am einfachsten in der Wahl. — Eine Folge dieser eigenthümlichen Begriffsbestimmung ist, dass man bei der Beurtheilung der hier von Sp. gebotenen aristokratischen Staatsform auf einem weit schwankenderen Boden steht, als bei seinem monarchischen Staate; es fehlt hier der klare Anhalt geschichtlicher Beispiele, und das, was Sp. bietet, ist eine Verbindung aus thatsächlich sehr verschiedenen Staatsformen, für deren Ausführbarkeit und Harmonie die Geschichte den Leser ohne Anhalt lässt. Eine weitere Folge ist, dass Sp. auch in der Entwickelung dieser Staatsform sich mehr in eigenen Combinationen hat ergehen müssen als bei seiner Monarchie, und dass die Schwächen des von ihm gebotenen angeblich höchst dauerhaften aristokratischen Staates viel grösser und auffallender sind als bei seiner Monarchie. Auch verliert sich Sp. hier oft in ein Detail, was die Grenzen dieser Abhandlung überschreitet, während andere wichtige Einrichtungen unerwähnt bleiben. Deshalb steht diese letzte Hälfte seines Werkes der ersten an innerm Werthe erheblich nach, und indem Sp. sich hier mehr in künstlichen Berechnungen ergehen musste, konnte es nicht fehlen, dass er in ähnliche Fehler, wie Plato, bei seinem Staatsbau verfallen musste. — Das Folgende wird mannichfache Beläge zu diesen Bemerkungen liefern, die vorauszuschicken waren, um den Leser im Allgemeinen zu orientiren.

112. Optimaten. VIII. §. 2. (S. 110.) Sp. nennt sie *Optimates;* es sind die durch Vermögen und Ansehen in dem Volke am meisten Hervorragenden, mit deren Auswahl zu Inhabern der Staatsgewalt bei Errichtung des aristokratischen Regiments der Anfang gemacht worden ist, und welche nun durch Cooptation den Patrizierstand herstellen sollen. Diese Entstehung des herrschenden Standes widerspricht aller Geschichte; in Wirklichkeit ist ein solcher herrschender Stand immer nur aus den Siegern eines überwundenen Stammes hervorgegangen, wie z. B. bei den Römern in Bezug auf die Bewohner der Provinzen, oder bei den Türken in Bezug auf die Grossen ihres Reichs, oder er hat sich allmälich aus dem Adel der Nation gebildet, der immer auf Erbrecht beruhte; aber niemals hat sich ein Volk entschlossen,

freiwillig einer zahlreichen Klasse aus sich selbst die Herrschaft zu übertragen.

113. Kap. VIII. §. 3. (S. 111.) Diese und die folgenden Betrachtungen passen ebenso auf die demokratische Staatsform; dies bestätigt, was in Erl. 111 gegen die künstlichen Begriffsbestimmungen dieser Formen, wie sie Sp. aufgestellt hat, gesagt worden ist.

114. Unbeschränkt. VIII. §. 3. (S. 111.) Sp. will mit dieser Eigenschaft des „Unbeschränkten" keinen Tadel, vielmehr einen Lob aussprechen. Nach ihm ist jede Herrschaft, je unbeschränkter sie ihrer Natur nach sein kann, dem Ideal des besten Staats um so näher. Das Königthum hat Sp. nicht deshalb beschränkt dargestellt, weil diese Schranken an sich selbst als ein Vorzug anzusehen sind, sondern weil sie, zwar an sich ein Uebel, dennoch wegen der Gebrechlichkeit einer Person nothwendig sind und deshalb als das geringere Uebel zu wählen sind. Die Gefahr des Missbrauchs einer unbeschränkten Gewalt durch ein aristokratisches Regiment wird in §. 6 widerlegt.

115. Volksberathung. VIII. §. 4. (S. 111.) Dieser Schluss ist die reine theoretische Konsequenz aus den selbst gemachten Prämissen. Geschichtlich haben beinah in allen Aristokratien, namentlich im Alterthume auch Versammlungen des Volkes zur Theilnahme an einzelnen Staatsakten bestanden und das aristokratische Regiment verträgt sich damit so gut, wie das monarchische. Sp. ist selbst genöthigt, diesen thatsächlichen Zustand anzuerkennen.

116. Gilden. VIII. §. 5. (S. 112.) Sp. meint hier die Verfassung der ehemaligen freien deutschen Reichsstädte, wo neben den Patriziern die niederen Stände in der Form von Gilden oder Zünften an der Regierung der Stadt Antheil nahmen.

117. Kap. VIII. §. 6. (S. 112.) Diese naiv-ideale Auffassung bestätigt, was in Erl. 111 für diesen zweiten Theil des Werkes gesagt worden.

118. Aristokratisches Regiment. VIII. §. 7. (S. 113.) Die Vorliebe Sp.'s für die aristokratische Regierungsform leuchtet durch diese ganze Abhandlung hindurch. Sie erklärt sich aus seinen Aufenthalt in Holland, was er nie

verlassen hat und was gerade damals in der Blüthe seiner Macht und seines Glanzes stand und von Sp. zu dem aristokratischen Regiment in seinem Sinn gerechnet wurde. Damit scheint eine Stelle in Kap. 16 der theologisch-politischen Abhandlung im Widerspruch zu stehen, (B. XXXV, 215) wo Sp. sagt: „dass der demokratische „Staat der natürlichste scheint und der welcher der Frei-„heit, welche die Natur jedem gewährt, am Nächsten „kommt, weil hier die Uebertragung des natürlichen „Rechtes an die Mehrheit der ganzen Gemeinschaft er-„folgt, von der es selbst ein Theil bildet.“ Allerdings laufen bei Sp. die Begriffe von aristokratischer und demokratischer Staatsform in einander; doch zeigt dieser Unterschied beider Stellen immer so viel, dass Sp. seine politischen Ansichten im reiferen Alter modifizirt hat, was ihn nur zur Ehre gereicht.

119. Stämme. VIII. §. 8. (S. 113.) Die Versammlungen des Senats werden nämlich hier aus den Patriziern gebildet, so dass Volkswahlen nicht nöthig sind.

120. Kap. VIII. §. 9. (S. 113.) Dieser Satz ist noch ein Stück aus dem alten Merkantil-System, was erst im folgenden Jahrhundert durch Adam Smith gestürzt worden ist.

120. Kap. VIII. §. 9. (S. 114.) Die einen solchen Bestimmung entgegenstehenden Schwierigkeiten sind bereits in Erl. 99 dargelegt.

122. Grund und Boden. VIII. §. 10. (S. 115.) Sp. geht von der Vorstellung aus, dass bei der Staatsbildung thatsächlich Grund und Boden noch von Niemand in Besitz genommen und deshalb von selbst dem entstehenden Staat als Eigenthum zufalle, über das er beliebig und ohne jemand zu verletzen, verfügen kann.

123. Neue Wohnsitze. VIII. §. 12. (S. 115.) Dem Sp. schwebt bei dieser Darstellung nur die Staatenbildung vor, welche durch Colonien erfolgt, die von einem kultivirten Staate in unkultivirte Gegenden abgesendet werden. Allein geschichtlich ist dieser Fall der seltenere und der gewöhnliche vielmehr der, wo aus Familien und Stämmen mit Grundbesitz oder Heerdenbesitz durch die Macht eines angesehenen Familienoberhauptes in Folge von Kriegen oder eines anderen Umstandes die Begründung des Staats,

in der Regel durch Gewalt, erfolgt. Deshalb findet hier geschichtlich der umgekehrte Gang statt; der Staat beginnt mit der Despotie und endet mit der Demokratie. Von da ab kann natürlich der Gang sich auch wieder umkehren, wie es in Rom geschah.

124. Plebejer. VIII. §. 12. (S. 116.) Hier scheint Sp. die geschichtliche Entstehung des Römischen Staats vor Augen gehabt zu haben.

125. Wahl. VIII. §. 15. (S. 117.) Wie dieses Mittel diese Wirkung haben soll, ist nicht deutlich zu ersehen. Wahrscheinlich hat Sp. angenommen, dass die Vorliebe für die Kinder nnd Verwandten, wenn sie schon das 30ste Jahr erreicht haben, nicht mehr so stark sein werde, um die Wahl ausschliesslich auf sie fallen zu lassen.

126. Strafen. VIII. §. 16. (S. 117.) Solche Strafen werden schwerlich ihren Zweck erreichen; aber noch schwieriger ist die Ausführung dieser Bestimmung, da die blosse Feststellung, ob alle Mitglieder eine Versammlung von 5000 Personen (§. 11 dieses Kapitels) gegenwärtig seien, so schwierig und zeitraubend ist, dass die Versammlung über diese vorbereitende Maassregel schwerlich zu den eigentlichen Geschäften kommen wird.

127. Patrizier. VIII. §. 17. (S. 117.) Hieraus erhellt, dass das Patriziat oder die Mitgliedschaft am herrschenden Stande in dieser Aristokratie Sp.'s durchaus nicht durch Erbrecht übertragen werden soll, sondern lediglich auf der Wahl der Standesgenossen beruhen soll. Die Wahl unterliegt nur den in §. 14 angegebenen Beschränkungen, eröffnet also den zweiten, oder regierten Stande die Aussicht, in den herrschenden Stand einzutreten. Sp. erwartet von dieser Einrichtung, dass die Wahlen sowohl zu dem Patriziat, wie zu den Aemtern, auf die Besten fallen werden. Allein die Geschichte lehrt das Gegentheil; je grösser eine Versammlung ist, desto mehr herrschen bei diesen Personenfragen nur persönliche, nicht sachliche Motive, welche die Wahl bestimmen. Ueberdem ist schwer abzusehen, wie eine Versammlung von 5000 Personen, bei der Niemand fehlen soll, solche Wahlen überhaupt zu Stande bringen kann, zumal dergleichen Wahlen sehr viele vorkommen werden können.

128. Kap. VIII. §. 17. (S. 118.) Die Folgerichtigkeit solcher Bestimmungen aus dem aufgestellten Prinzip ist nicht zu bestreiten, allein indem die Erfahrung ihre Unausführbarkeit zeigt, ergiebt sich, dass nichts verkehrter ist, als einen Staat aus einem Prinzip in starrer Consequenz aufbauen zu wollen.

129. Herzog. VIII. §. 18. (S. 118.) Diese Leiter oder Vorstände waren in Venedig und Genua die Dogen deren Name schon den Dux, (Heerführer), anzeigt. Die Geschichte von Genua und Venedig zeigt allerdings viele Versuche dieser Dogen, ihre Gewalt in einer monarchischen umzuwandeln und deshalb scheint Sp. gegen dieses Amt eingenommen zu sein.

129. Syndiken. VIII. §. 20. (S. 118.) Sp. denkt sich sonach unter diesen Syndiken controllirende Beamte, nach Art der Ephoren in Sparta und der Volks-Tribunen in Rom. Der Gedanke einer solchen rein überwachenden und nicht selbst regierenden Staatsgewalt hat von jeher für die Gelehrten und Staatskünstler viel Verführerisches gehabt; allein die Geschichte lehrt, dass dieser Zweck damit nur in geringem Maasse erreicht worden ist. In der Regel hat sich daraus ein Kampf zwischen den verwaltenden und den blos controllirenden Staatsbeamten entwickelt, welcher entweder die verwaltenden Beamten, wie in Sparta die Könige und in Rom die Consuln in ihrer Thätigkeit lähmte und dahin führte, dass die controllirenden Beamten sich zuletzt an ihre Stelle setzten, oder dass diese lästige Controlle von den regierenden Beamten mit Gewalt beseitigt wurde. Selbst die Propheten gegenüber den Königen im alten jüdischen Reiche zeigen diese nachtheiligen Folgen, und Sp. selbst hat dies in seiner theologisch-politischen Abhandlung anerkannt. — In Gefühl dessen sucht Sp. nach vielerlei Abhülfen und Sicherheitsmaassregeln; allein sie zerschellen an den Leidenschaften, die durch dieser Einrichtung künstlich gegen einander wach gerufen werden.

130. Miliz. VIII. §. 23. (S. 119.) Dieses Mittel ist auch von den Nationalversammlungen in den republikanischen Perioden Frankreichs versucht worden; es hat sich aber ganz unzureichend erwiesen. Es liegt in der Natur jeder Armee, dass sie nicht einer Versammlung,

sondern nur einem persönlichen Führer gehorchen kann und mag. Ueberdem wird ein solcher kleinerer Theil der Armee sich nicht von seinen Kammeraden trennen. Deshalb hat diese Vorsichtsmaassregel niemals den Staatsstreich und die gewaltsame Beseitigung der Versammlungen hindern können.

131. Viertel-Unze Silber. VIII. §. 25. (S. 120.) Ohngefähr einen halben Thaler nach jetzigem Gelde.

132. 25—30 Pfund Silber. VIII. §. 25. S. 120.) Ohngefähr 600—750 Thaler nach jetzigem Gelde.

133. Kap. VIII. §. 25. (S. 120.) D. h. der Vorstand des Senats.

134. Liste. VIII. §. 25. (S. 121.) Diese, in die Liste eingetragenen und so ausgezeichneten Personen sind noch nicht Patrizier, sondern sie bilden nur die Anwärter dazu und Diejenigen, aus denen die höchste Versammlung die neuen Patrizier zu wählen hat.

135. Strafen. VIII. §. 25. (S. 121.) Auch solche Sicherheitsmaassregeln haben laut der Geschichte niemals den Untergang einer Staatsform verhindern können, wenn sie zu den realen Verhältnissen nicht mehr passte. Schon die alten griechischen Staaten, bei denen man es mit solchen Bestimmungen viel versucht hat, haben dies erfahren. Plutarch erzählt in seiner Lebensbeschreibung Solon's einen hierher gehörenden Fall von Solon, der durch verstellten Blödsinn ein solches Gesetz zu umgehen wusste.

136. Versammlung. VIII. §. 29. (S. 123.) Hiernach kann man im grossen Ganzen die höchste Versammlung die gesetzgebende, die Syndiken die controllirende und den Senat die ausführende Gewalt im Staate nennen. Letzterem fällt alles das zu, was man jetzt Verwaltung nennt. Aus dem, was Sp. als das Hauptsächlichste davon hier aufzählt, erhellt dass die Staatsverwaltung zu seiner Zeit noch auf einer sehr wenig entwickelten Stufe stand. Es fehlen dabei noch die Geschäftszweige der Polizei, der Leitung und Aufsicht über die Korporationen, Kreise und Gemeinden; die Sorge für den Handel und die Industrie; die Verwaltung der Post, des Staatsvermögens, was in

Domainen, Forsten, Bergwerken u. s. w. besteht; die Sorge für das Schulwesen, für die Armenpflege, die Kontrolle der Fremden, die Ermittelung und Vorbeugung der Verbrechen u. s. w.; welche Geschäfte jetzt zu den wichtigsten des Staats gerechnet werden. Zu Sp. Zeit bekümmerte sich der Staat noch wenig darum; was hier geschah, erfolgte durch die Lokalbehörden der Städte oder blieb der Thätigkeit des Einzelnen überlassen. So konnte Sp. allerdings für die ganze Verwaltung des Staats mit einem sehr einfachen Mechanismus auskommen, der jetzt ganz unzureichend sein würde.

137. Senatoren. VIII. §. 30. (S. 124.) Weil sonst die freie Concurrenz der übrigen Kaufleute, die kein solch Privilegium genössen, unmöglich werden würde.

138. Krieg. VIII. §. 30. (S. 124.) Diese künstlich ausgedachten Schutzmittel gegen die kriegerischen Gelüste der Senatoren sind an sich höchst bedenklich, beschränken den Staat in der Wahl der höheren Offiziere mehr als es das allgemeine Wohl gestattet und ergeben sich, wie die Erfahrung lehrt, für ehrgeizige Senatoren, die durch den Krieg grössere Vortheile erhoffen, dennoch als nutzlos.

139. Kap. VIII. §. 31. (S. 125.) Der Name und das, was dieser Belgier gesagt hat, ist aus dem, dem Uebersetzer zugänglich gewesenen Quellen nicht zu entnehmen gewesen. Die anscheinend übertriebene Sorge für den Frieden, welche aus diesen und anderen Bestimmungen Sp.'s hervorleuchtet, erscheint in der heutigen Zeit weniger nöthig; allein sie ist für sein Jahrhundert entschuldbar, wo die Kriege viel häufiger, viel verheerender, und viel langdauernder waren, als gegenwärtig. In jener Zeit verfolgten die meisten Kriege dynastische Interressen und so erklärt es sich, dass Sp. das aristokratische Regiment vorzieht, selbst davon abgesehen, dass es zu seiner Zeit sein Vaterland blühend gemacht hatte.

140. Kap. VIII. §. 33. (S. 126.) In den folgenden Paragraphen verliert sich Sp. in einen Detail, was dem Charakter dieser Abhandlung nicht mehr entspricht, welche nach ihrer ganzen Anlage nur die Grundzüge der Staatsverfassungen und der Politik darlegen soll und ohnmöglich ohne grosse Ungleichheit in der Behandlung bis zu solchen

einzelnen Punkten der Geschäftsordnung dieser Versammlungen herabgehen kann. Es erhellt hieraus, dass wir es bei dieser Schrift nur mit einem ersten Entwurf zu thun haben, wo solche Ungleichheiten sich leicht einschleichen, namentlich bei einer Verfassungsform, zu welcher Sp. selbst sich mit patriotischer Vorliebe hingezogen fühlte.

141. Voten. VIII. §. 36. (S. 127.) Hieraus erhellt, dass Sp. in diesem Senate, nach dem Beispiel des römischen Senats, dreierlei Voten zulässt, das Ja, das Nein und das *Non liquet*, welches letztere derjenige abgeben kann, der über den Vorschlag noch keine feste Ansicht hat gewinnen können.

142. Abstimmung. VIII. §. 36. (S. 128.) Auch hier hat sich Sp. zu sehr in das Detail vertieft, und nicht gerade mit besonderem Glück; denn erwägt man, dass sein Senat aus 400 Personen besteht, so ist nicht abzusehen, wie er bei einer so schwerfälligen Abstimmungsweise mit seinen Geschäften zu Ende kommen soll.

143. Proconsuln. VIII. §. 42. (S. 131.) Sp. spricht hier über die Wahl der Proconsuln, obgleich dieses Amt und sein Geschäftskreis noch gar nicht von ihm erörtert worden ist und auch später dies nicht nachgeholt wird. Aus dem Namen kann man nur vermuthen, dass er dabei den Geschäftskreis der Römischen Proconsuln im Sinne gehabt haben mag, welchen die ganze obere Verwaltung der dem Reiche zugehörenden Provinzen zustand. Diese Einrichtung gehörte bekanntlich zu den schlechtesten des römischen Staats; sie untergrub den Wohlstand der Provinzen und bot den Optimaten in Rom die Gelegenheit, jene ungeheuren Reichthümer anzuhäufen, mit denen sie dann die Heere und die Volksversammlungen auf ihre Seite brachten und die Verfassung über den Haufen stürzten.

144. Religion. VIII. §. 46. (S. 133.) Sp. versteht darunter eine Religion, welche blos moralische Vorschriften enthält und im Uebrigen sich aller Lehren über die Natur Gottes und sein Verhältniss zum Menschen und zur Welt enthält und diese Punkte dem Belieben eines Jeden anheim giebt. Es ist bereits in den Erläuterungen zu Sp.'s theologisch-politischen Abhandlung dargelegt worden, dass die Natur jeder Religion dieser Annahme widerspricht

und dass auf diese Weise der Friede zwischen Kirche und Staat nicht hergestellt werden kann. In unserer Abhandlung gestattet Sp. eine Landesreligion, welcher der Staat besondere Vorzüge einräumt und daneben legt Sp. den Anhängern eines anderen Glaubens grosse Beschränkungen auf, was weder hier aus dem Staatsinteresse gerechtfertigt wird, noch mit den Grundsätzen in der theologisch-politischen Abhandlung übereinstimmt. Die Frage, ob die Kirche sich diesen Bestimmungen fügen wird, lässt Sp. unerörtert, obgleich seine Zeit ihm reichliche Beispiele geboten hatte, dass die Kirche sich keineswegs so geduldig den Anordnungen des Staats zu fügen pflegt, wie er hier voraussetzt.

145. Eid. VIII. §. 48. (S. 134.) Der Eid hängt bei allen Völkern mit der Religion zusammen; er ist gerade die aus dem Glauben an die Gottheit entnommene Verstärkung der Versprechen und Versicherungen; man nimmt den Eid herbei, wenn man den weltlichen Interessen und dem rein moralischen Gefühl allein nicht vertraut. Sp. verkennt diese Natur des Eides völlig, wenn er meint, es könne statt der Anrufung Gottes die Versicherung bei irgend einer weltlichen Einrichtung, sei sie auch noch so nutzlich, untergeschoben werden. Diese Ansicht hängt bei Sp. mit seinen falschen Begriff der Religion, als einer blossen Morallehre zusammen.

146. Kap. VIII. Schluss. (S. 134.) Sp. ist durch seinen Tod an Ausführung dieses Versprechens gehindert worden. Uebrigens zeigen solche Aeusserungen, wie hier, nach denen die Universitäten und Akademien des Staates weniger der Wissenschaft, als den besonderen Zwecken desselben dienen sollen, ebenso wie die in der theologisch-politischen Abhandlung von Sp. gestattete Censur der Bücher, wie entfernt der Liberalismus in jenem Jahrhundert noch von dem war, was man jetzt darunter versteht.

147. Aristokratie. IX. §. 1. (S. 135.) Zur ersten Klasse zählt Sp. z. B. die Republik in dem alten Rom, in Athen und die Republiken von Venedig und Genua aus seiner Zeit; zur zweiten Klasse von Aristokratien rechnet er die Republik der vereinigten Niederlande.

148. Städte. IX. §. 5. (S. 136.) Indem Sp. jeder Stadt das Recht der Gesetzgebung einräumt, hört jede Gemeinsamkeit eines einheitlichen Rechtes im Staate auf, ein Umstand, auf den die moderne Staatsentwickelung gerade den grössten Werth legt. Wenn Sp. dies weniger wichtig nimmt, so hängt dies mit dem Verkehrsverhältnisse seiner Zeit zusammen, wo jede Stadt noch ihre besondere Statuten, Erbrechte und Herkommen hatte und der Verkehr zwischen den einzelnen Städten und Provinzen eines Landes noch so geringe Bedeutung hatte, dass man die Autonomie der einzelnen Städte höher stellte, als die Vortheile eines einheitlichen Rechtes für das ganze Land.

149. Kap. IX. §. 6. (S. 137.) Diese Geschäfte fallen nämlich bei dieser Form der Aristokratie den Versammlungen der einzelnen Städte zu, scheiden also aus der Competenz der Reichsversammlung aus.

150. Kap. IX. §. 6. (S. 137.) Es ist auffallend, dass Sp. nicht bedenkt, wie ein so schwerfälliges Verfahren diese dringenden Geschäfte leicht so aufhalten kann, dass dem Staat der grösste Schaden daraus erwächst. Selbst zu Sp.'s Zeit begannen die Kriege oft so plötzlich, dass die schnellste Gegenwehr geboten war und sein Vaterland selbst hatte in den Kämpfen mit Ludwig XIV. dies wiederholt erfahren.

151. Kleinere Städte. IX. §. 13. (S. 140.) Diese Bestimmungen für die kleineren Städte und Dorfschaften eines Bezirkes mit einer herrschenden Stadt zeigen, dass Sp. die allgemeine Freiheit aller Staatsbürger bei dieser Verfassung nicht zu gewinnen vermochte; obgleich die Form dafür in England's Verfassung ihm schon geboten war. Sp. hat sich auch hier vorwiegend durch die Verhältnisse seines Vaterlandes leiten lassen.

152. Eroberte Städte. IX. §. 13. (S. 140.) Hier fällt Sp. in die Roheiten und Grausamkeiten der alten Zeit zurück, obgleich das Völkerrecht und die christliche Gesinnung seiner Zeit diese Grausamkeiten bereits beseitigt hatte. Sp. kennt hier nur die Extreme der Freundschaft und Feindschaft, obgleich der Mittelweg einer allmähligen Assimilirung und Aufnahme in den Staatsverband sehr nahe lag und schon damals in den Eroberungen, welche Frankreich gegen Deutschland machte, geübt wurde.

153. Kap. IX. §. 14. (S. 141.) Sp. meint hiermit die Kämpfe der republikanischen Parthei mit der Oranischen in Holland, nachdem die spanische Herrschaft abgeschüttelt worden war, Sp. sucht den Grund, weshalb die republikanische Parthei zuletzt der des Prinzen Wilhelm von Oranien unterlegen sei, in der zu geringen Zahl der Mitglieder der regierenden Patrizier. Deshalb tritt in Sp.'s bisherigen Vorschlägen die Sorge nach Vermehrung dieses Standes so auffallend hervor. Indess lag der wahre Grund für den Sieg der Oranischen Parthei nur darin, dass die grösseren Provinzen, wie Holland, Seeland u. s. w. mit ihren reichen Handelsstädten eine kräftigere Centralgewalt für nothwendig hielten und dass die von Frankreich drohenden Angriffskriege zu einer starken Militairmacht nöthigten, welche in der republikanischen Form weniger zu erreichen war; auch hatte der Prinz von Oranien sich bereits grosses Vertrauen durch seine Kriegsthaten erworben.

154. Kap. IX. Schluss. (S. 142.) Auch diesen Betrachtungen liegen nur die Vergleichungen zwischen dem alten Rom und den Verhältnissen in den Niederlanden zu Sp. Zeit zu Grunde. Letztere standen damals in der Blüthe ihrer Macht und hatten eine solche nach Provinzen und Städten eingerichtete Staatsform; deshalb die Vorliebe Sp.'s dafür. Freilich übersieht er, dass durch die Statthalterschaft der Oranier zugleich eine starke Centralmacht in Holland gegründet war, welche die Mängel des aristokratischen Regiments zum grossen Theil wieder gut machte.

155. Florentiner. X. §. 1. (S. 142.) Es ist damit Macchiavelli gemeint, welcher einen Kommentar zu des Livius römischer Geschichte geschrieben hat.

156. Unveränderlichkeit der Staatsform. X. §. 1. (S. 142.) Es ist auffallend, und zeigt noch von einer mangelhaften Auffassung der Geschichte bei Sp., dass sein Staatsideal dahin geht, jedem Lande die einmal eingerichtete Verfassung für immer unversehrt und unverändert zu erhalten, während die Geschichte lehrt, dass jede Verfassung, sowie überhaupt alles Recht, sich in einer steten allmähligen Veränderung befindet, welche den Fortschritten der Völker in ihren Sitten, in Wissenschaften, in Verkehr, in Religion u. s. w. folgt, so dass

jede künstliche und gewaltsame Festhaltung einer Verfassungsform durch Jahrhunderte hindurch im Gegensatz zu jenen Veränderungen vielmehr ein Unglück für das Volk ist, und dasselbe zu gewaltsamen Angriffen und Revolutionen führt. Alle Verfassungen sind nur ein Produkt jener gesellschaftlichen Unterlagen und es ist nichts schädlicher, als diese gegenseitige Einwirkung künstlich abzuschneiden. Dergleichen Reformen vollziehen sich meist, ohne dass der Name und das äussere Gerüste der Staatsverfassung sich ändert. England hat immer eine Monarchie geheissen, obgleich die Macht der Könige im Laufe der Zeit erst durch den Adel, später durch den reichen Bürgerstand und jetzt selbst durch den Einfluss der besitzlosen Klassen so beschränkt worden ist, dass die königliche Macht dort schwächer ist, als die der Präsidenten vieler Republiken. — Hiernach verlieren die hier von Sp. erörterten Hülfsmittel für die unveränderte Erhaltung einer Verfassung ihre Bedeutung. Sie haben nur als Schutzmittel gegen unberechtigte Angriffe, welche von einzelnen Ehrgeizigen gegen die Verfassung ausgehen, einen Werth; indess darf man sie auch für diesen Fall nicht überschätzen, da wenn die Verfassung den Sitten und den Bedürfnissen eines Landes entspricht, dergleichen Versuche wegen Mangels an Theilnahme schon durch die Macht der regelmässigen Behörden niedergeschlagen werden können.

157. Kap. X. §. 1. (S. 143.) Sp. meint „dass aus „der Diktatur keine Monarchie gemacht werden kann.“

158. Kap. X. §. 2. (S. 143.) Sp. meint: „Wenn „man die diktatorische Gewalt ohne einen Diktator be„gründen kann.“ Wie dies möglich, giebt er gleich selbst an.

159. Syndikat. X. §. 2. (S. 144.) Sp. thut sich auf diesen Vorschlag viel zu Gute; allein er übersieht, dass die Römer die Diktatur nur benutzten, wenn auswärtige Kriege oder innere Aufstände des Plebs zur ausserordentlichen Gewaltmaassregeln zwangen. Für solche Fälle, wo durchaus nur das Regiment eines Einzigen helfen kann, ist also das von Sp. eingesetze Syndikat unzureichend. Es vertritt nur die Volkstribunen Rom's, aber kann nicht dessen Diktatoren ersetzen. Ueberhaupt unterschätzt Sp. die Bedeutung und die Unentbehrlichkeit der individuellen

Thätigkeit gegenüber der durch Kollegien geübten Thätigkeit. Jede von beiden hat ihre eigenen Vortheile; aber keine kann die andere ersetzen. Deshalb muss auch in dem republikanischen Staate dieser Individualisirung der Executive Rechnung getragen werden, und deshalb gestatteten auch die Holländer mit richtigem Takt die Entwickelung des Statthalter-Amtes in der Oranischen Fürsten-Familie. Die moderne sozialistische Richtung zeigt sich gerade deshalb in ihren politischen Schöpfungen so schwach, weil sie diese kräftige Wirksamkeit des Einzelnen völlig verbannen und alles durch Versammlungen leiten, je diese möglichst aus dem ganzen Volke bilden will. (Referendum in der Schweiz). Schon die erste französische Revolution giebt warnende Beispiele hierfür und nicht der Convent als solcher, sondern nur Einzelne, d. h. nur der Wohlfarthsausschuss und einzelne seiner hervorragenden Mitglieder haben den äusseren Feind und die alten Partheien überwunden.

160. Luxusverbote. X. §. 5. (S. 145.) Diese Gründe gegen Luxusverbote und Kleiderordnungen erschienen jetzt selbstverständlich; allein zu Sp.'s Zeit und selbst noch später hielten die meisten Regierungen sie für unentbehrlich; deshalb darf dieser Ausspruch Sp.'s gegen solche verkehrte Gesetze, ebenso wie seine Verdammung der Tortur, nicht unterschätzt worden.

161. Geiz. X. §. 6. (S. 145.) Diese Vorschläge erinnern sehr an die verwandten, welche Macchiavelli in seinen „Fürsten“ diesem giebt. Man sieht, dass Sp. als er an diese Schrift ging von den Grund-Gedanken Macchiavelli's mehr beherrscht war, als er sich selbst eingestehen mochte. Man sehe Erl. 51.

162. Belohnung. X. §. 8. (S. 146.) Dies ist sehr philosophisch und im Sinne der Ethik Sp.'s, Buch 5, L. 41 und 42 gesprochen; allein trotzdem lehrt die Erfahrung, dass selbst die freiesten Republiken einen äusserlichen Lohn für Männer, die dem Vaterlande gedient haben, nicht versagten; selbst der Missbrauch in solchen Dingen hat diese Sitte nie erschüttern können; man hat nur in der Form der Auszeichnung, nie in dieser selbst, gewechselt.

163. Vernunft. X. §. 9. (S. 147.) Auch hier missbraucht Sp. die Worte: Recht und Vernunft; jeder Leser denkt dabei an das sittliche Motiv, was den Menschen in Achtung vor dem Gebote der Vernunft, zur Erfüllung desselben, selbst gegen seinen Vortheil und gegen die Antriebe seiner Leidenschaften bestimmt. So wurde die Vernunft als Quelle der Sittlichkeit und das Recht von Aristoteles und den Stoikern, und später von H. Grotius, dem unmittelbaren Vorgänger Sp.'s, aufgefasst. Allein nach Sp. (man sehe Erl. 8) hat die Vernunft nur den Nutzen und die Erhaltung des Einzelnen zum Ziel, sie ist also den Trieben an sich nicht entgegengesetzt, sondern dient ihnen nur als kluge Rathgeberin. Deshalb hätte Sp. in seinem Sinne nicht beide als Gegensätze einander gegenüberstellen sollen; dies sind sie nur in dem gewöhnlichen Sinne dieser Worte.

164. Kap. X. §. 9. (S. 147.) Sp. meint damit die Ueberwindung durch übermächtige Nachbarstaaten.

165. Ewige Dauer der Verfassung. X. §. 10. (S. 148.) Wir sehen hier auch den grossen Sp. in dieselben Illusionen und Ueberschätzungen verfallen, in welche nur zu leicht ein Jeder, selbst bei hohem Verstande und Wohlwollen geräth, der von seinem beschränkten Standpunkte aus es unternimmt, eine Staats- und Gesellschafts-Ordnung für ein ganzes Volk zu entwerfen. Jede, auch die verkehrteste Einrichtung hat irgend eine gute Seite, und so kann dies auch solchen Vorschlägen nicht bestritten werden; die Schwierigkeit der Aufgabe liegt nur darin, dass in dem wirklichen Leben Hunderte der verschiedensten Interessen und Leidenschaften sich durchkreuzen und dass, während man sich gegen die einen mit solchen Vorschlägen schützen will, man den andern nur um so mehr Thür und Thor öffnet. — Auch der grosse Plato schliesst seinen „Staat" mit ähnlichen Erwartungen und Illusionen, wie hier Sp. seine Abhandlung.

150. Demokratie. XI. §. 3. (S. 150.) Hiernach will Sp. das demokratische Regiment nur in seiner reinsten Form behandeln, wo Alle gleich berechtigt sind, so weit nicht natürliche Hindernisse oder Ehrlosigkeit eine Ausnahme erfordern. Diese letztere Ausnahme ist eine Konzession an die damalige öffentliche Meinung, wonach gewisse Gewerbe, wie z. B. dass der Abdecker und

Scharfrichter als solches mit der Ehrlosigkeit belastet waren.

Es kann auffallen, dass Sp. die beschränkten Formen dieses Regiments, wie sie aus einem Census oder einem höheren Lebensalter für die Ausübung der politischen Rechte hervorgehen, ganz bei Seite lassen will. Einen Grund dafür giebt Sp. nicht an; es scheint blos die Konsequenz des Prinzips zu sein, welche ihn hier bestimmt hat, obgleich bei der Verachtung, mit welcher Sp. sonst überall von der rohen Volksmenge spricht, man viel eher bei ihm eine Vorliebe für diese beschränktern Formen hätte erwarten können.

167. Die Frauen. XI. §. 4. (S. 151.) Dieser Gegensatz von „Natur“ und „menschlichen Einrichtungen“, von dem Sp. bei dieser Frage ausgeht, ist nicht philosophisch und insbesondere nach seinem System nicht begründet, wo jeder Mensch „von Natur“ nur sich zu erhalten strebt, dieser Trieb auch im Staate bleibt, durch den Hinzutritt der Vernunft nicht aufgehoben, sondern nur besser geleitet wird, und mithin auch die menschlichen Einrichtungen zur Natur gerechnet werden müssen. Auch ist es für den erfahrenen Mann nicht schwer, diese natürliche Grundlage bei allen menschlichen Einrichtungen im Staat und Gesellschaft darzulegen. — Ebenso ist es auffallend, dass sich Sp. hier zum Beweis, dass die Ausschliessung der Frauen auf „der Natur“ beruhe, nur auf die Erfahrung und Geschichte beruft, und die unmittelbare Angabe der natürlichen Unterschiede beider Geschlechter bei Seite lässt. Selbst das, was er in dem gleich Folgenden dafür beibringt, ist nur ein kleiner Theil dessen, und zeigt überdem eine so rohe Auffassung des sinnlichen Verhältnisses beider Geschlechter, wie sie bei Sp. nur aus seinen trüben Erfahrungen in diesem Punkte sich erklären lässt. — Endlich ist selbst der Grund, dass die Natur hier eine Ungleichheit gesetzt habe, nicht zureichend; vielmehr frägt es sich, ob dieser Unterschied nicht durch Erziehung und andere Institutionen ausgeglichen werden kann. So bestehen ähnliche natürliche Unterschiede unter den Männern in Bezug auf die Anlagen und Kräfte des Körpers und Geistes, welche durch keine menschliche Einrichtung ganz beseitigt werden können, und die in ihrer Art vielleicht noch

grösser sind, als das was Sp. hier anführt, und dennoch geht die geschichtliche Entwickelung des Staates dahin, von diesen Unterschieden die Ausübung der bürgerlichen Rechte nicht abhängig zu machen. — Abgesehen von diesen sachlichen Bedenken zeigt die ausführliche Behandlung dieser Frage durch Sp., wie sehr er sich über die Meinungen seiner Zeit zu erheben vermochte, und in grossen Fragen ihr um Jahrhunderte voraus war. So erklärt es sich, dass Sp. der Gegenwart näher steht, als seinen Zeitgenossen.

168. Schluss. IX. §. 4. (S. 151.) Hier bricht das Manuscript ab. Sp. scheint bei dieser Abhandlung nur durch seine Krankheit und seinen Tod an der Vollendung gehindert worden zu sein. Innere Gründe werden hier nicht so, wie bei der Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes mitgewirkt haben, obgleich es Sp. bei seiner Vermischung von aristokratischen und demokratischen Verfassungen in Folge seiner Begriffsbestimmungen (Erl. 111) wohl schwer geworden sein würde, für das demokratische Regiment in seinem Sinne einen erheblichen Unterschied gegen das aristokratische aufzufinden und aus seinem Prinzip zu begründen. — Im Allgemeinen stehen die Ethik und diese politische Abhandlung Sp.'s ohngefähr in demselben Verhältniss zu einander, wie der „Staat" Plato's zu dessen „Gesetzen." Der „Staat" wie die „Ethik" sind rein philosophische Werke, in welchen der Geist jener beiden grossen Philosophen sich auf das Glänzendste entfaltet. Dessenungeachtet fühlen Beide, dass es mit dieser Grundlegung für das Leben und die Gemeinschaft der Menschen nicht abgethan sein kann; deshalb versuchen sich Beide an der bestimmtern Gestaltung desselben und bieten die in das Einzelne gehenden Gesetze und Staatseinrichtungen. Allein Beide theilen hier auch das Schicksal, dass diese letztern Arbeiten gegen ihre prinzipiellen Werke erheblich zurückstehen. Beide wurden noch von der irrthümlichen Meinung geleitet, dass der Staat gleich einer Maschine „erfunden und gemacht" werden könne und dass der Verstand eines einzigen Denkers und die deduktive Ableitung aus vorangestellten Prinzipien dazu hinreiche.

Die Gegenwart hat allerdings diesen Standpunkt überwunden; allein es fehlt noch viel, dass das Prinzip,

was man für den Staat jetzt als wahr anerkennt, auch für die Moral und das Recht überhaupt als das wahre anerkannt werde; jenes Prinzip nämlich, wonach nicht die Wissenschaft und die reine Vernunft die Quellen sind, aus denen die Gestaltung der sittlichen Welt hervorgeht, sondern wonach hier ebenso reale, thatsächliche Mächte wirksam sind, wie innerhalb der natürlichen Welt es bei deren Organismen der Fall ist. Deshalb hat insbesondere der Philosoph nicht die Aufgabe, diese sittliche Welt zu erfinden, zu construiren und über den Werth der Lebensformen einzelner Völker und Zeiten den Richterspruch zu fällen; er hat weder zu gebieten noch zu verdammen; sondern er hat die sittliche Welt genau so wie die natürliche Welt nur als gegebenen Gegenstand zu nehmen; seine Aufgabe ist nur, die Gesetze dieser vorhandenen sittlichen Welt, aus denen sie hervorgegangen ist, und nach denen die Entwickelung weiter schreiten wird, so unparteiisch, wie der Naturforscher die Gesetze des Lichtes und der Schwere zu erforschen und darzulegen. Wie von diesen Kräften und Gesetzen der zweckmässigste Gebrauch für einzelne Ziele zu machen ist, wird das Volk und der Staatsmann besser, wie der Philosoph vermögen, und zwar aus gleichem Grunde wie der Mechaniker und Ingenieur es besser versteht, die Maschinen zu erfinden, durch welche die von den Philosophen entdeckten Naturkräfte und Gesetze zu den Zwecken der Menschen nutzbar gemacht werden.

Schluss.

Druck von R. Boll in Berlin, Georgenstrasse 16.

Verzeichniss

der

bisher erschienenen Bände der philosophischen Bibliothek.

Band		Thlr.	Sgr.
1. Band.	**v. Kirchmann**, Einleitung in das Studium philosophischer Werke (Heft 1)	—	5
2. -	**Kant**, Kritik der reinen Vernunft (Heft 2. 4. 6. 9. 10. 11.)	1	—
3. -	**v. Kirchmann**, Erläuterungen zu Kant, Kritik der reinen Vernunft (Heft 12.)	—	5
4. -	**Spinoza**, Ethik, übers. von v. Kirchmann (Heft 3. 5. 8.)	—	15
5. -	**v. Kirchmann**, Erläuterungen zu Spinoza's Ethik (Heft 13. 14.)	—	10
6. -	**Schleiermacher**, Monologen (Heft 7.)	—	5
7. -	**Kant**, Kritik der praktischen Vernunft (Heft 15. 16.)	—	10
8. -	**v. Kirchmann**, Erläuterungen zu Kant's Kritik der praktischen Vernunft (Heft 26.)	—	5
9. -	**Kant**, Kritik der Urtheilskraft (Heft 17. 20. 21. 24.)	—	20
10. -	**v. Kirchmann**, Erläuterungen zu Kant's Kritik der Urtheilskraft (Heft 27.)	—	5
11. -	**v. Kirchmann**, Einleitung in das Studium rechtsphilosophischer Werke (Heft 18. 19.)	—	10
12. -	**Berkeley**, Prinzipien der menschlichen Erkenntniss, übers. von Professor Ueberweg (Heft 23.)	—	5
13. -	**Hume**, Untersuchungen über den menschlichen Verstand, übers. und erläut. von v. Kirchmann (Heft 22. 25.)	—	10
14. -	**Kant**, Anthropologie (Heft 28. 30. 31.)	—	15
15. -	**Grotius**, Recht des Krieges und Friedens, übers. und erläut. von v. Kirchmann, Band I. (Heft 29. 32. 33. 34. 36.)	—	25
16. -	— „ „ Band II. (Heft 38. 40. 41. 42. 44.)	—	25
17. -	**Kant**, die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (Heft 35. 37. 39.)	—	15
18. -	**Spinoza**, Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit, übersetzt von Prof. Schaarschmidt (Heft 49.)	—	5
19. -	**Aristoteles**, Poetik, übers. und erläut. von Prof Ueberweg (Heft 51.)	—	5
20. -	**v. Kirchmann**, Erläuterungen zu Kant's Anthropologie (Heft 47.)	—	5
21. -	— Erläuterungen zu Kant's Religion (Heft 50.)	—	5
22. -	**Kant**, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik (Heft 53. 54.)	—	10
23. -	— Logik (Heft 55. 56.)	—	10
24. -	**Schleiermacher**, Philosophische Sittenlehre (Heft 43. 45. 46. 48. 52. 57. 58.)	1	5

		Thlr.	Sgr.
25. Band.	**Descartes, Abhandlung über die Methode, richtig zu denken** (Heft 59.)	—	5
	— **Untersuchungen über die Grundlage der Philosophie** (Heft 64. 65.)	—	10
26. -	— **Die Prinzipien der Philosophie** (Heft 70. 71. 76. 77.)	—	20
	— **Ueber die Leidenschaften der Seele** (Heft 82. 83.)	—	10
27. -	**Plato, Der Staat,** übers. von Schleiermacher und erläut. von v. Kirchmann (Heft 60. 62. 63. 68. 69. 72.)	1	—
28. -	**Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten** (Heft 61.)	—	5
29. -	— **Metaphysik der Sitten** (Heft 66. 67. 73. 81.)	—	20
30. -	**Hegel, Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften,** herausgegeben von Prof. Rosenkranz (Heft 74. 75, 84. 85. 86. 88.)	1	—
31. -	**Condillac, Abhandlung über die Empfindungen,** übers. und mit Anmerkungen versehen von Dr. Johnson (Heft 78. 79. 80.)	—	15
32. -	**Baco v. Verulam, Neues Organon,** übers. und erläut. von v. Kirchmann (Heft 87. 89. 90. 91. 96.) .	—	25
33. -	**Kant, Kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik** (Heft 92. 93. 94. 95. 100. 101. 102. 103.)	1	10
34. -	**Rosenkranz, Erläuterungen zu Hegel's Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften** (Heft 98. 99.)	—	10
35. -	**Spinoza, Theologisch-Politische Abhandlung.** übers. von v. Kirchmann (Heft 97. 104. 108. 109.) . . .	—	20
36. -	**v. Kirchmann, Erläuterungen zu Spinoza's Theologisch-Politische Abhandlung** (Heft 111.)	—	5
37. -	**Kant, Kleinere Schriften zur Ethik und Religions-Philosophie** (Heft 105. 106. 110.) noch nicht vollendet.		
38. -	**Aristoteles, Metaphysik,** übers. und erläut. von v. Kirchmann, Theil I. (Heft 112. 113. 114. 115. 116.)	—	25
39. -	— — Theil II. (Heft 117. 118. 121. 122. 123.)	—	25
40. -	**Scotus Erigena, Ueber die Eintheilung der Natur** übers. und erläut. von Prof. Noack (Heft 107. 130.) noch nicht vollendet.		
41. -	**Spinoza, Prinzipien der Philosophie von Descartes,** übers. von v. Kirchmann (Heft 119. 120.)	—	10
42. -	**v. Kirchmann, Erläuterungen zu Spinoza's Prinzipien der Philosophie von Descartes** (Heft 124. 125.)	—	10
43. -	**Aristoteles, Ueber die Seele,** übers. und erläut. von v. Kirchmann (Heft 126. 127. 131.)	—	15
44. -	**Spinoza, Politischer Traktat und Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes,** übers. von v. Kirchmann (Heft 128. 129.)	—	10
45. -	**v. Kirchmann, Erläuterungen zu Spinoza's Politischer Abhandlung** (Heft 134. 135)	—	10
46. -	**Spinoza's Briefwechsel,** übers. von v. Kirchmann (unter der Presse).		
47. -	**v. Kirchmann, Erläuternngen zu Spinoza's Briefwechsel.** (Unter der Presse).		
48. -	**Fichte, Versuch einer Kritik aller Offenbarung,** herausgegeben von v. Kirchmann (Heft 132, 133.)	—	10

Druck von R. Boll in Berlin, Georgenstr. 16.

Philosophische Bibliothek.

Hundertelftes Heft.

Erläuterungen

zu

Benedict von Spinoza's

theologisch-politischer Abhandlung

von

J. H. von Kirchmann.

Berlin, 1871.

Verlag von L. Heimann.

84. Wilhelms-Strasse 84.

Preis 5 Sgr. = 18 Kr. S. W.

In demselben Verlage erscheint:

Historisch-politische Bibliothek

oder

Sammlung von Hauptwerken

aus dem

Gebiete der Geschichte und Politik

alter und neuer Zeit.

In wöchentlichen Heften zu 5 Sgr.

Buckle, Geschichte der Civilisation in England, übersetzt von Dr. J. H. Ritter . . . . . . 19 Hefte

Winckelmann, Geschichte der Kunst des Alterthums, mit einer Einleitung versehen von Dr. J. Lessing . . . . 6 „

Hutten, Ausgewählte Gespräche und Briefe, übersetzt von Dr. Stäckel . . . . 3 „

Fichte, Reden an die deutsche Nation, mit Einleitung versehen von Dr. E. Kuhn . . . . 3 „

Humboldt, Wilhelm von, Abhandlungen über Geschichte und Politik, mit einer Einleitung versehen von Dr. L. B. Förster . . . . . . 2 „

Friedrich II., Antimachiavel . . . . 2 „

Machiavelli, Der Fürst, übersetzt von Dr. Grützmacher . . . . 1 „

Luther, An den christlichen Adel deutscher Nation. Herausgegeben von Dr. E. Kuhn. . . 1 „

Beccaria, Ueber Verbrechen und Strafe, übersetzt von Dr. Waldeck . , ... 2 „

Milton, Politische Hauptwerke, übersetzt von Dr. W. Bernhardi.

Mirabeau, Anklage gegen die Agiotage, übersetzt von Freiherrn von Rust . . . . 1 „

Monzambano (S. v. Pufendorf), Ueber die Verfassung des deutschen Reiches, übersetzt von Dr. Bresslau . . . . 2 „

Philosophische Bibliothek

oder

Sammlung

der

Hauptwerke der Philosophie

alter und neuer Zeit.

Unter Mitwirkung namhafter Gelehrten

herausgegeben, beziehungsweise übersetzt, erläutert
und mit Lebensbeschreibungen versehen

von

J. H. v. Kirchmann.

Sechsunddreissigster Band.

Erläuterungen zu Spinoza's theologisch-politischer Abhandlung.



Berlin, 1871.
Verlag von L. Heimann.
Wilhelms-Strasse No. 91.

Erläuterungen

zu

Benedict von Spinoza's

theologisch-politischer Abhandlung

von

J. H. v. Kirchmann.



Berlin, 1871.
Verlag von L. Heimann.
Wilhelms-Strasse No. 91.

Phil 3830.1

1875, Feb. 20.
Minot Fund.
$.12

(Die Vorrede und die Erklärung der Abkürzungen befindet sich vor der Abhandlung selbst, B. XXXV. der „Phil. Bibl.")

Das Recht der Uebersetzung wird vorbehalten.

Theologisch-politische Abhandlung.

---

1. (Vorrede. S. 1.)

Der theologisch-politische Traktat Spinoza's ist in lateinischer Sprache abgefasst und erschien zuerst 1670 anonym mit der Angabe: „Hamburg, bei Heinrich Kühnrath“ als Druckort. Allein er war in Wahrheit in Amsterdam bei Christoph Conrad gedruckt worden. Gleich nach seinem Erscheinen wurde das Buch in den Niederlanden von den Generalstaaten verboten. Drei Jahre später erschien eine zweite Ausgabe, auch unter einem falschen Titel, um dem Buche den Eingang nach Spanien und Portugal zu ermöglichen. Der Traktat erregte grosses Aufsehn und fand bei den Theologen wie bei den Cartesianern viele Gegner, die mit Widerlegungen hervortraten.

Sp. war bei Veröffentlichung der Schrift 38 Jahr alt und lebte damals im Haag; er scheint mehrere Jahre daran gearbeitet zu haben; das Nähere ist nicht bekannt.

Man muss bei dieser Schrift immer festhalten, dass Sp. damals mit seinem philosophischen System, wie er es in seiner Ethik niedergelegt hat, bereits fertig war. Es ist bekannt, dass er nur durch die Unannehmlichkeiten, in welche ihn die Veröffentlichung dieser Abhandlung verwickelte, sich abhalten liess, seine Ethik, die damals wohl schon vollendet war, zu veröffentlichen. Sie erschien erst nach seinem Tode. Indem Sp. beide Schriften, welche bekanntlich seine bedeutendsten sind, wahrscheinlich gleichzeitig in den Jahren 1662—1670 verfasst oder überarbeitet

hat, dient die eine zwar dem Verständniss der anderen; allein es werden sich auch Gegensätze ergeben, welche zeigen, dass Sp. in dieser Abhandlung sich der Fassungskraft seiner Leser ebenso stark anbequemt hat, wie er selbst dies bei den Propheten in Beziehung auf das jüdische Volk annimmt. Diese Anbequemungen gehen vielfach über das zulässige Maass, zumal wenn diese Abhandlung, wie Sp. ausdrücklich sagt, von ihm nur für die Gelehrten geschrieben worden ist.

2. (Aberglauben. S. 3.)

Was Sp. unter „Aberglauben" *(superstitio)* eigentlich versteht, lässt er hier unbestimmt. Man ist deshalb geneigt, das Wort in dem gewöhnlichen Sinne zu nehmen, wo es nur den falschen, von der geoffenbarten Religion abweichenden Glauben bezeichnet; allein Sp. versteht auch den grössten Theil der jüdischen und christlichen geoffenbarten Religion darunter, wie sich aus dem Späteren ergiebt, wo er den eigentlichen Inhalt der Religion nur auf den Gehorsam, d. h. auf die Sittengebote beschränkt und alles Andere, also die Lehren über die Natur Gottes, über die Erschaffung der Welt, über den Sündenfall, die Erlösung der Menschen u. s. w., nur für Irrthümer oder Anbequemungen an die Fassungskraft des Volkes erklärt. Nach dem Begriff, welchen Sp. in seiner Ethik über das Wesen Gottes entwickelt, ist dies konsequent; allein schon hier zeigt sich bei Sp. die Scheu, mit seiner wahren Ansicht in voller Deutlichkeit hervorzutreten; ein Punkt, der später ausführlicher zur Sprache kommen wird.

Insofern man unter Aberglauben also hier die Religion überhaupt, mit Ausnahme ihres ethischen Inhaltes, zu verstehen hat, erhellt, dass die hier von Sp. aufgestellte Ableitung derselben aus der Furcht und anderen niederen Leidenschaften unrichtig ist. Die wahre Quelle der Religion ist nicht die Furcht, sondern die Ehrfurcht; es sind die Gefühle der Achtung vor dem Erhabenen, welche den grossen Gegensatz gegen die Gefühle der Lust in dem Menschen bilden, aus denen die Religion hervorgegangen ist, und an denen sie ihren festen Boden hat, welcher mit wunderbarer Macht allen Angriffen der Wissenschaft noch heute zu widertsehen vermag, so oft auch schon der Untergang

der Religion von ihren Gegnern verkündet worden ist. Aus dem 3. und 4. Buch seiner Ethik erhellt, dass Sp. diese grosse Klasse der Achtungsgefühle in ihrer Tiefe und Bedeutung gar nicht erkannt, sondern zu einer Unterart der Lustgefühle herabgedrückt hat. Damit musste natürlich dem Sp. sowohl die Erkenntniss der sittlichen wie der religiösen Welt in ihrem tieferen Kerne verschlossen bleiben. Deshalb sieht Sp. überall nur niedrige Leidenschaften und Missbräuche, wo höchstens Ausartungen des religiösen Gefühls im Einzelnen vorliegen. Sp. ist hier der Vorläufer des Zeitalters der Aufklärung, was in dem folgenden Jahrhundert in den französischen Encyklopädisten zur Entwickelung kam.

3. (Religionsmissbräuche. S. 6.)

Auch hier hält sich Sp. nur an die Ausartungen der Religion, denen aber, wie er selbst später anerkannt, auch das Heiligste und Beste ausgesetzt ist. Hätte die Religion nicht einen tiefen und unerschütterlichen Boden in der Natur des Menschen, diente sie nicht auch wesentlich der Sittlichkeit als Stütze, so würde es eine ganz unbegreifliche Erscheinung sein, dass diese dann nur in Missbräuchen und schlechten Leidenschaften sich bewegende Institution die Geschicke der Völker durch Jahrtausende beherrscht und ebenso die grössten Geister wie den beschränkten Sinn der Massen hat fesseln können. Diese flache Auffassung der Geschichte und ihrer wichtigsten Institution hier steht im geraden Widerspruche mit der Grundansicht Sp.'s in seiner Ethik, wonach Alles nach festen Gesetzen und in unverbrüchlicher Nothwendigkeit aus dem Wesen Gottes abfliesst, und der einzelne Mensch nur aus der Unvollständigkeit seiner Kenntnisse ein Uebel oder ein Unrecht da sieht, wo in Gottes totaler (adäquater) Auffassung des Weltalls nur Vollkommenheit und Regelmässigkeit besteht. (Ethik I. L. 18, 29, 33.)

4. (Natürliches Licht. S. 7.)

„Natürliches Licht“ ist ein Begriff, der in dieser Abhandlung sehr oft wiederkehrt; Sp. hat ihn von Descartes übernommen. Bei Diesem hatte er seine Berech-

tigung; Descartes anerkannte noch zwei Quellen der Erkenntniss, nämlich in dem Gebiete der Religion die übernatürliche Quelle der Offenbarung und in dem Gebiete der Natur das natürliche Licht der menschlichen Vernunft. Deshalb konnte Descartes trotz seiner Philosophie ein durchaus frommer und rechtgläubiger Katholik bleiben.

Allein für Sp. ist die Uebernahme dieses Begriffes bedenklich, da für ihn diese Trennung der Erkenntniss nicht gilt, und der Begriff eines persönlichen, mit Wissen und Willen begabten Gottes nicht besteht, sondern Gott und die Welt in Eins zusammenfallen, und die Welt gleich ist der Substanz und den Modis Gottes.

Dies wie vieles Andere gehört zu den Anbequemungen an die herrschenden Ansichten seiner Zeit, welche Sp. in dieser Abhandlung sich gestattet. Allerdings war es für ihn schwer, hier strenger in seinen eigenen Auffassungen sich zu halten, da seine Ethik noch gar nicht veröffentlicht war; allein es wird sich zeigen, dass diese Anbequemung Sp. in eine Zwiespältigkeit verwickelt, welche den Leser über dessen wahre Meinung im Dunkeln lassen, ja selbst irre führen muss.

5. (Katholische Religion. S. 8.)

Unter „katholischer Religion“ versteht Sp. in dieser Abhandlung immer die christliche Religion überhaupt; auf die Trennung der Protestanten in Deutschland und der Schweiz und auf die Trennung Englands von der katholischen Kirche nimmt Sp. keine besondere Rücksicht. Es kann dies auffallen, da Holland, wo Sp. lebte, ebenfalls die protestantische Religion angenommen hatte; allein für die Fragen, welche Sp. in dieser Schrift behandelt, hatte der Unterschied der verschiedenen christlichen Konfessionen keine Bedeutung. Ueberdem hatte Sp. für seine Person nach seiner Ausstossung aus dem Judenthum sich keiner Konfession angeschlossen, und auch deshalb mag er wenig Werth auf diesen Unterschied gelegt haben.

6. (Religion ist nur Moral. S. 9.)

Die Prüfung dieser Ansicht und ihrer einzelnen Punkte wird für die Abhandlung selbst vorbehalten; hier ist nur

zu bemerken, dass diese Auffassung Sp.'s, wonach das Wesen der Religion blos in ihren sittlichen Geboten besteht, schon im Alterthum von Plato (B. XXVII. 100) geltend gemacht worden und ebenso die herrschende Ansicht in dem 18. Jahrhundert, dem Jahrhundert der Aufklärung, gewesen ist. Kant steht hier genau auf dem Standpunkt Sp.'s, wie seine „Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft" (B. XVII. 121, B. XXI. 33) ergiebt, obgleich Beide über den Begriff Gottes die entgegengesetzten Ansichten haben, und es zweifelhaft bleibt, ob Kant die vorliegende Abhandlung Sp.'s gelesen haben mag.

7. (Natur- und Staatsrecht. S. 10.)

Auch hier bleibt die Erläuterung und Prüfung dieser Ansichten der Abhandlung selbst vorbehalten. Sp. steht in seiner Auffassung des Rechts und des Staats auf demselben Prinzip wie Hobbes, dessen Werke „Leviathan" und „De Cive" 1642 und 1651 erschienen und auch in Holland verbreitet waren, und die Sp. daher genau gekannt haben mag. Die Milderung und Beschränkung des Hobbes'schen Prinzips, welche sich Sp. erlaubt, wird später erörtert werden.

8. (Schluss der Vorrede. S. 11.)

Diese und ähnliche Verwahrungen waren in damaliger Zeit sehr gebräuchlich; sowohl in den Schriften von Baco wie Descartes finden sich ähnliche Schlussworte, welche allerdings sehr bescheiden klingen, aber auch nur klingen; obgleich man bei Sp. sagen kann, dass sie nur die Konsequenz aus seinem kurz vorher aufgestellten Grundsatze über die Quelle des Rechtes sind. An sich ist es ein beinahe komischer Widerspruch, wenn ein Schriftsteller meint, den möglichen Schaden, den seine Schrift der Religion und Moral zufügen könne, dadurch abzuwenden, dass er erklärt: „Ich will es nicht gesagt haben," aber doch dabei die Schrift drucken und verbreiten lässt.

Sp. geht über die äusseren Veranlassungen zu seiner Schrift flüchtig hinweg; sie ergeben sich indess deutlich

aus den Ereignissen seines Lebens und seiner Zeit. Er selbst war wegen abweichender religiöser Ansichten, von der Synagoge in Amsterdam mit dem grossen Bann belegt, aus dem Judenthum ausgestossen und vielfach verfolgt worden. In den Niederlanden hatte der Religionsstreit der Arminianer und ihrer Gegner zu der Hinrichtung von Barneveld und der Verbannung von Hugo Grotius geführt. In Frankreich wüthete der Vertilgungskrieg gegen die Hugenotten. In England hatten die Independenten mit Cromwell den Thron Karl's I. umgestürzt und ihn selbst auf das Schaffot gebracht. In Deutschland hatte ein dreissigjähriger Religionskrieg das Land verwüstet, und selbst da, wo äusserlich der Friede hergestellt war, wurde der Kampf der Religionsparteien mit der Feder und den feinern Mitteln der Verfolgung auf Kanzeln und Kathedern wie in Schriften heftig fortgeführt. In solchen Zeiten gab es vielleicht keine grössere Aufgabe als die, welche Sp. in dieser Abhandlung sich vorgesetzt hat. Auch hatte Sp. in seiner Jugend die gründlichsten Studien in der Bibel, dem Talmud und der Kabbala gemacht; seine spätere philosophische Entwickelung, sein Gottesbegriff, zu dem er in seiner Ethik gelangte, mussten ihn, auch abgesehen von diesen äusseren Anlässen, auf die Frage führen, wie diese philosophische Lehre mit der bestehenden Religion zu vereinigen sei.

Dies ist die Aufgabe, die sich Sp. in dieser Abhandlung stellt; ob er sie erreicht habe, ja, ob dies möglich, ist eine andere Frage, die später zur Erörterung kommen wird. Jedenfalls war der Versuch, sie zu lösen, verlockend; auch Hegel hat bekanntlich dasselbe versucht.

9. (Titel. S. 13.)

Der Titel wird durch die Vorrede verständlich; das Werk ist ein Stück Religions- und Rechtsphilosophie, aber nicht in der strengen, deduktiven Form der Wissenschaft, sondern in einer leichteren, dem gewöhnlichen Vorstellen sich nähernden Darstellung.

Erstes Kapitel.

10. (Weissagung. S. 15.)

Unter „Weissagung“ *(prophetia)* ist hier nicht blos die Verkündung kommender, noch verborgener Ereignisse zu verstehen, sondern überhaupt die Mittheilung von Wahrheiten, die mit den natürlichen Mitteln des menschlichen Geistes nicht gewonnen werden können und deshalb in ihrer Quelle auf eine übernatürliche, durch Gott vermittelte Erkenntniss zurückgeführt werden. Es gehört dahin auch die Belehrung über das Wesen Gottes und sein Verhältniss zu dem Menschen; in der Regel betrifft indess die Prophetie kommende, dem Menschen noch verhüllte irdische Ereignisse. Sp. setzt in seiner Definition, womit das Werk beginnt, die Möglichkeit einer solchen Mittheilung durch Gott (Offenbarung) ohne Weiteres voraus. Schon hier tritt also der Gegensatz gegen die Lehre von der Unpersönlichkeit Gottes hervór, wie sie in der Ethik Sp.'s herrscht, und nach welcher, da dort bei Gott weder Verstand noch Wille besteht (B. IV. 26), eine solche Offenbarung unmöglich ist.

11. (Uebernatürliche Erkenntniss. S. 16.)

Sp. nennt hier auch die natürliche Erkenntniss eine göttliche, indem er sich dabei auf seine Ethik stützt, nach welcher Gott die Ursache von allen endlichen Dingen und also auch von dem Verstande des Menschen ist, und nach welcher das menschliche Denken nur ein Zustand (Modus) an dem Denken (Attribut) Gottes ist (B. IV. 32, 53). Sp. stützt darauf seine Behauptung, dass die natürliche Erkenntniss die gleiche Gewissheit und die gleiche Quelle mit der übernatürlichen oder mit der Prophetie habe; allein es handelt sich hier nicht um die Gewissheit (persönliche Ueberzeugung), sondern um die Wahrheit (B. I. S. 60); es fragt sich, ob auch in der objektiven Wahrheit die natürliche und die übernatürliche Erkenntniss einander gleich stehen? Dies wird bekanntlich von den Theologen bestritten, und letztere höher gestellt. Sp. deutet hier nur an, dass „Alles, was man deutlich und klar einsehe, auch

wahr sei.“ Dies ist bekanntlich das Kriterium der Wahrheit, was Descartes aufgestellt hat. Sp. hat dasselbe beibehalten; allein es ist anderwärts (B. XXV. 45) gezeigt worden, dass dieses Prinzip eine Täuschung ist. Sp. lässt die tiefere Untersuchung dieser Frage bei Seite, da er sich nur mit der übernatürlichen Erkenntniss beschäftigt. Aber diese Wendung, wonach auch die natürliche Erkenntniss zu der Offenbarung Gottes zu rechnen sei, hat die spätere Zeit vielfach festgehalten und damit das Wunderbare und deshalb Bedenkliche einer übernatürlichen Erkenntniss zu beseitigen gesucht.

12. (Offenbarung. S. 17.)

Diese Wendung Sp.'s ist höchst auffallend; die Frage, ob eine andere oder übernatürliche Erkenntniss, d. h. eine Offenbarung Gottes an die Menschen neben der natürlichen möglich sei, und wie sie möglich sei, soll aus der Bibel, d. h. aus der Offenbarung selbst und nur aus ihr entnommen werden. Das ist ein so offenbarer Zirkel, dass man geneigt sein könnte, diese Wendung Sp.'s für Ironie zu nehmen, indem man sich erinnert, dass nach seiner Ethik eine solche Offenbarung überhaupt nicht möglich ist. Dennoch wäre diese Annahme unrichtig; Sp. bequemt sich hier vorläufig der theologischen Auffassung an; er bezweifelt die Möglichkeit der Offenbarung nicht, und sein Bestreben geht nur dahin, den Inhalt dieser Offenbarung rein zu erhalten; darauf zielt sein hier aufgestellter Satz: den Inhalt der Offenbarung nur aus der Bibel selbst zu entnehmen. Sp. wendet sich daher schon hier, mit Uebergehung aller höheren Fragen, zur Auslegung der Bibel. Wie weit der Philosophie, wie sie in Sp.'s Ethik enthalten, eine so ausgedehnte Anbequemung an die theologischen Vorstellungen gestattet ist, und ob Sp. nicht schon hier die zulässige Grenze überschritten hat, wird sich erst später voll übersehen lassen. Sp. stellt sich vorläufig mit den Theologen auf denselben Boden, um den hier herrschenden falschen Ansichten leichter und in verständlicherer Weise entgegentreten zu können.

13. (Die wirklichen Worte Gottes. S. 18.)

Auch hier erscheint es dem Kenner der Ethik unbegreiflich, wie Sp. im Ernst von „wirklichen Worten Gottes“ im Gegensatz zu den eingebildeten sprechen kann, da es der Gegenwart so nahe liegt, alle diese Berichte als Mythen zu nehmen, welche mit Hülfe der dichterischen Phantasie jugendlicher Völker unabsichtlich und allmählich sich gebildet haben. Wenn Sp. hier ernstlich an diesem Unterschied festhält, so ist es entweder eine Anbequemung im Sinne der Erl. 12, oder die „wirkliche Stimme“ ist nur insofern wirklich, als „Gott nicht gehindert ist, sich dem Menschen auch auf andere als die natürliche Weise mitzutheilen,“ wie Sp. vorher sich ausgedrückt hat. Diese Stimme ist also nach Sp. eine wirkliche gewesen, welche durch eine besondere Verbindung der Naturgesetze und Naturkräfte sich in jenem Falle hat vernehmen lassen, ohne deshalb eine Stimme Gottes in dem gewöhnlichen Sinne zu sein.

14. (Die Stimme Gottes. S. 19.)

Hier tritt deutlicher hervor, was in Erl. 13 angedeutet worden, dass Sp. im Ernst eine wirkliche Stimme annimmt, die aber nicht aus dem Munde Gottes ausgegangen ist, sondern die Gott nur nach den allgemeinen Gesetzen der Natur für diesen Fall in einer nicht weiter zu erklärenden Weise erzeugt hat. Freilich ist dies schwer mit der späteren Ansicht Sp.'s über die Wunder zu vereinigen.

15. (Geheimniss. S. 20.)

Dies geschieht in dem, was bald folgt; man vergleiche Erl. 17.

16. (Maimonides. S. 20.)

Moses Maimonides oder Maimuni, geb. 1135 zu Cordova in Spanien, zog mit seinem Vater wegen Religionszwang nach Fez, später nach Aegypten, wo er in Alt-Kairo lebte und 1204 gestorben ist. Er ist der berühmteste unter den jüdischen Philosophen des Mittelalters.

Sein Hauptwerk heisst: „Die Leitung des Zweifelnden". Er schreibt dem Aristoteles in der Erkenntniss der sublunarischen Welt eine unbedingte Autorität zu; aber in der Erkenntniss des Himmlischen und Göttlichen soll sein Ansehn durch die Offenbarungslehren eingeschränkt werden. Nach Maimonides ist das Gesetz (die Bibel) den Juden nicht blos, wie Sp. meint, zur Uebung des Gehorsams, sondern auch zur Erkenntniss der höchsten Wahrheiten als Offenbarung gegeben worden. Seine Schriften erlangten, trotz ihrer Verfolgung von Seiten der Strenggläubigen, sowohl bei den occidentalischen wie orientalischen Juden eine fast unangefochtene Autorität. Sp. hat sie in seiner Jugend viel studirt, und er zitirt Maimonides wiederholt in diesem Traktat, da er auch noch zu Sp.'s Zeit bei den Juden in grossem Ansehn stand. Wenn Sp. hier die sehr vernünftige Auslegung des Maimonides über Engelserscheinungen mit Spott übergiesst, so gehört dies zu den Widersprüchen dieser Abhandlung mit seiner Ethik, die schwer zu erklären sind.

17. (Die Offenbarung an Christus. S. 22.)

Hier erklärt Sp. deutlich und ganz ernstlich, dass Gott sich Christus unmittelbar offenbart habe, und zwar auf eine andere Weise als durch die natürliche, allen Menschen gemeinsame Erkenntniss. Sp. setzt aber gleich hinzu, dass er es nicht verstehe, wie diese Mittheilung geschehen sein möge. Man sieht hieraus, dass für Sp. Christus kein gewöhnlicher Mensch war, der seine Erkenntniss Gottes und seine Lehre nur auf natürlichem Wege gewonnen hat, vielmehr soll hier eine ausserordentliche oder übernatürliche Mittheilung stattgefunden haben, welche allerdings sich schwer mit dem Begriff des unpersönlichen Gottes in Sp.'s Ethik vereinigen lässt. Diese und viele andere Stellen in diesem Werke könnten zu der Annahme führen, dass die Abfassung der Ethik erst nach dieser Schrift erfolgt sei; man könnte vermuthen, dass die höheren philosophischen Ansichten über Gott und sein Wesen erst nach dieser Schrift bei Sp. sich entwickelt hätten, und er bei Abfassung dieser Schrift sich noch auf einem der Theologie näheren Standpunkt befunden hätte. Allein dem stehen die Briefe Sp.'s entgegen, wonach die

Ethik Sp.'s bei Veröffentlichung dieser Abhandlung bereits im Wesentlichen vollendet war, so wie die vielfache Erwähnung von Ansichten, welche der Ethik beinahe wörtlich entnommen sind. Kuno Fischer hat sehr wahrscheinlich gemacht, dass Sp. das in seiner Ethik entwickelte System schon bei seiner ersten Schrift über die Verbesserung des Verstandes vielleicht um 1660 vollendet gehabt, während diese Abhandlung erst 1670 erschienen ist.

18. (Geist Gottes. S. 22.)

Sp. lässt hier die philosophische Erörterung wieder fallen und fährt in Entwickelung seiner Auslegungsregeln fort. Die hier gebotene Auslegung des Wortes „Geist" ist von grossem wissenschaftlichen Werth und hat das richtige Verständniss der Bibel in der späteren Zeit wesentlich gefördert. Dasselbe gilt für die Auslegung des Genitiv's „Gottes", die später folgt.

19. (Offenbarung. S. 29.)

Diese Stelle ist die wichtigste für die Ermittelung der eigentlichen Meinung Sp.'s über Offenbarung. Hiernach ist es unzweifelhaft, dass Sp. die Wirklichkeit einer übernatürlichen Offenbarung Gottes an die Propheten und an Christus durch Worte und Gesichte, und zwar theilweise durch wirkliche Worte, anerkennt; er begnügt sich nur, auch diese Offenbarung durch Naturgesetze vermittelt werden zu lassen, ohne jedoch dies in irgend einer Weise näher erklären zu können. Zur Noth lässt sich dies mit den Ansichten Sp.'s in seiner Ethik vereinigen, obgleich schon schwer. Es muss auffallen, dass Sp. nicht auf den viel natürlicheren Ausweg gekommen ist, wonach diese Erzählungen von Offenbarungen und Wundern nur die Natur von Mythen haben. Danach sind sie das natürliche Produkt des Abhängigkeits- und Ehrfurchtsgefühls des Menschen vor dem Erhabenen und seiner Unkenntniss der natürlichen Ursachen der Dinge (B. XXI. Vorrede). Dies sind die Grundlagen aller Religion, insbesondere für die besondere Gestaltung ihres Inhaltes und der Wege, auf denen die Menschen zu ihr gelangt sein

wollen. Es kann hier von keinem Betrug der Priester und von keinen gemeinen Begierden die Rede sein; die Religion ist nicht das Werk so niedriger Kräfte; die tiefsten und edelsten Gefühle und die höchste dichterische Begeisterung haben sie hervorgebracht, und die gläubigen Völker haben allmählich in ihrem frommen Wahn von Generation zu Generation ihren Inhalt und die Wege seiner Mittheilung ins Wunderbare gesteigert, bis die schriftliche Fixirung, die aber erst Jahrhunderte nach den angeblichen Ereignissen erfolgte, dieser Ausschmückung und dieser mythischen Produktion eine Grenze setzte. Diese Auffassung der Entstehung aller Religion findet jetzt immer allgemeinere Anerkennung, und während sie bei fremden und untergegangenen Religionen von Niemand mehr bezweifelt wird, stösst sie nur bei der eigenen Religion auf Schwierigkeiten, die aus der Erziehung und den allgemeinen Volksüberzeugungen hervorgehen, weil die Achtung vor der Autorität der Bibel und der sogenannten natürlichen Religion in dem Einzelnen noch tiefe Wurzeln hat.

Aehnliche Momente mögen auch bei Sp. gewirkt haben; er mag trotz seiner Stellung ausserhalb jeder Religionsgesellschaft doch der in seiner Jugend aufgesogenen Ueberzeugungen sich ebenso wie Kant und Andere nicht ganz haben entschlagen können. Dazu kommt, dass die mythische Auffassung des Bibelinhaltes eine Entwicklung der Wissenschaften und der Kritik voraussetzt, welche zu Sp.'s Zeit noch nicht erreicht war. Es darf deshalb nicht Wunder nehmen, dass Sp. diesen Standpunkt noch nicht erreicht hat; ist doch der, den er wirklich eingenommen hat, schon ein Schritt gewesen, wie ihn Niemand je grösser in der Erkenntniss der Religion gethan hat.

20. (Schluss des Kapitels. S. 30.)

Diese Frage und die vorgehenden Ausführungen passen auf die eingebildeten Worte und Gesichte, welche die Offenbarung vermittelten; allein daneben hat Sp. auch wirkliche Worte und Gesichte zugelassen; für diese passen diese Ausführungen nicht; hier hätte Gott deutlich, wahr und ohne Gleichnisse sprechen können, und hier hätte die Ueberzeugung von der Wahrheit in der Gewissheit der sinnlichen Wahrnehmung des ausserordentlichen Vor-

ganges gelegen. Offenbar neigte Sp. im Grunde seiner Seele dazu, alle Offenbarungen nur für Erzeugnisse der Phantasie zu halten; deshalb lässt er jene früheren entgegengesetzten Annahmen als unbequem hier bei Seite.

Zweites Kapitel.

21. (Die Bibel dient nicht der Erkenntniss. S. 31.)

Auch dies stimmt nicht mit der göttlichen Natur der Offenbarung, die Sp. in dem vorgehenden Kapitel unbedingt anerkannt hat. Wenn Gott „nach Naturgesetzen, die nur nicht bekannt sind," die Offenbarungen den Propheten, sei es mittelst wirklicher Worte, sei es durch Einbildungen, eingegeben hat, so enthalten sie, als Mittheilungen Gottes, nothwendig die Wahrheit in allen ihren Theilen und nicht blos in den sittlichen Lehren; es ist deshalb ein Widerspruch, wenn Sp. hier die Weissagung nicht als Quelle der Erkenntniss gelten lassen will. — Diese Halbheiten und Schwankungen erklären sich nur daraus, dass Sp. selbst sich von seinem alten, in der Jugend aufgenommenen Glauben nicht ganz oder nicht zu allen Zeiten frei machen konnte. Die ganz ähnliche Erscheinung wiederholt sich bei Kant. — Abgesehen hiervon, ist die hier folgende Kritik von hohem Werth; es war das Erste, was in dieser Beziehung die Wissenschaft leistete; Melanchton und Erasmus hatten hier nur schwache Vorarbeiten geliefert, und die Arbeit Sp.'s ist die Grundlage geblieben, über die auch die spätere Zeit wenig hinausgekommen ist.

22. (Abigail. S. 33.)

Abigail war das Weib des reichen Nabal, welchen David, weil er ihm die Unterstützung von seinem reichen Viehstand versagte, zu überfallen auszog. Aber Abigail kam ihm mit Fleisch, Brod und Wein entgegen. „Gepriesen sei Dein Verstand, Weib," sagte David, „wärest Du mir nicht entgegengekommen, so wäre von Nabal und seinem Hause nichts übrig geblieben, was an die Wand

pisset." Nabal starb zehn Tage darauf, und David schickte Knechte zu Abigail, welche sagten: „David hat uns zu Dir gesandt, Dich ihm zum Weibe zu nehmen." Abigail stand auf, beugte sich zur Erde und sprach: „Siehe, Deine Magd ist bereit, die Füsse der Knechte Deines Herrn zu waschen." Dann machte sie sich mit fünf Dirnen auf, zog den Boten David's nach und ward sein Weib.

23. (Die Zeichen. S. 34.)

Hier rechnet Sp. die aus der sinnlichen Wahrnehmung entstehende Ueberzeugung (der erste Fundamentalsatz des Realismus, B. I. 68) zur mathematischen Gewissheit. Dies ist eine ungewöhnliche Auffassung, da hier Sinnestäuschungen unterlaufen, während die mathematische Gewissheit schon die geschehene Reinigung des Wahrgenommenen durch das Denken enthält (B. I. 79). Jedenfalls passt dies nicht auf Offenbarungen, die durch wirkliche Worte und Gesichte geschehen sind; denn das Zeichen war da schon in der Offenbarung selbst enthalten. Uebrigens verdreht hier Sp. den Begriff des Zeichens. Dies ist eine einfache sinnliche Wahrnehmung oder das Eintreffen einer Vorhersagung; seine überzeugende Kraft liegt gerade darin, dass hier eine einfache Wahrnehmung vorliegt, die für Jedermann die gleiche ist, und dass alle subjektive Zuthat hier ausgeschlossen ist. Deshalb enthält die folgende Darstellung auch eine fortwährende Verwechslung der Offenbarung selbst mit den Zeichen, die nur zu ihrer Beglaubigung nebenbei erfolgen.

24. (Weissagung. S. 38.)

Der in diesem Satze enthaltene Widerspruch mit dem Begriff der Offenbarung, wie ihn Sp. früher festgestellt hat, ist bereits in Erl. 23 dargelegt worden.

25. (Stillstand der Sonne. S. 39.

Sp. bezweifelt nicht, dass es an jenem Tage länger hell geblieben sei; eine Auffassung der Erzählung als Mythe liegt ihm noch fern; er sucht sich mit einer natürlichen Erklärung zu helfen, wonach die starke Zurück-

werfung des Lichtes der sinkenden Sonne durch in der Luft befindliche Eismassen die Helligkeit bewirkt, d. h. den Tag verlängert haben soll. Diese Art der Auslegung wird bei den Wundern wiederkehren und dort näher geprüft werden.

26. (Accommodation. S. 40.)

Auch hier spricht Sp. von „Anbequemung bei der Offenbarung“ *(accommodata revelatio)*; er bezweifelt also nicht, dass sie den Propheten wirklich von Gott gekommen ist; er behauptet nur, dass Gott sich dabei der Fassungskraft und den Meinungen des Propheten anbequemt habe. Darin liegt das Unnatürliche der Erklärungsweise des Sp.; denn wenn Gott wirklich hier die Gedanken und Worte eingab, sei es im Traume oder in der Wirklichkeit, so war diese Accommodation nicht nöthig; es konnte dann auch die reine Wahrheit offenbart werden. Freilich würde sie dann schwerer verstanden worden sein; aber Alles dies führt eben zu der viel natürlicheren mythischen Auffassung dieser Erzählungen, welche der fromme Glaube allmählich gebildet und von Geschlecht zu Geschlecht in steigendem Maasse in das Wunderbare ausgeschmückt hat, so lange Alles auf mündlicher Ueberlieferung beruhte. Damit erst erklärt es sich, weshalb diese Offenbarungen nicht über die Fassungskraft und die Kenntnisse des Propheten oder seines späteren Geschichtschreibers hinausgehen, und weshalb der eine Prophet gebildet, der andere roh und bäurisch, der eine traurige, der andere fröhliche Dinge prophezeite.

27. (Die Religion Mosis. S. 42.)

Auch hier verkennt Sp. die historische Entwickelung der Völker und die mythische Bildung der Religion. Alle Religion geht von der Ehrfurcht und dem Staunen vor den gewaltigen Naturkräften aus; die segenbringenden Wirkungen der Sonne, der Wärme, des Lichts, der Feuchtigkeit und die verderbenden der Dürre, der Nacht, des Sturmes, die Mächte der Erde und des Meeres, der Luft und des Himmels wurden zunächst angestaunt und dann allmählich in der phantasiereichen Kindheit der Völker

personifizirt, wobei natürlich der Mensch das Muster abgab. Diesem natürlichen Elemente der Religion trat das ethische erst später hinzu. Je mehr eine Religion fortschreitet mit der Bildung des Volkes, desto mehr tritt jenes natürliche Moment des Anfangs zurück, und die Götter werden zu sittlichen Persönlichkeiten, welche, wenn sie auch selbst die Moral in ihrem Handeln nicht beachten, doch als die Quelle und die Hüter der Moral und des Rechts für den Menschen gelten. Ohne solchen Halt an einer erhabenen Autorität, ohne solche Unterlage erhabener Naturvorgänge mit ihren Segen oder Verderben bringenden Wirkungen kann in keinem Volke eine Moral und ein Recht sich begründen; die abstrakte Sittenregel hat für sich keine Macht. Deshalb war auch unzweifelhaft Moses genöthigt, zunächst die Autorität Gottes, seine erhabene Macht, seinen Einfluss auf das Wohl und Wehe der Israeliten, seine Belohnungen und seine Strafen in sinnlich fassbaren Vorstellungen und Geschichten dem Volke beizubringen; erst daran konnte allmählich die Moral angeknüpft werden. Man halte dabei fest, dass die Bücher Mosis erst im 10. Jahrhundert vor Christus abgefasst worden sind, also mehrere Jahrhunderte nach Mosis Lebenszeit, und dass ihre Bestimmungen über Moral, Recht und Ceremoniel schon einen vollständig entwickelten und auf ziemlich hoher Stufe der Kultur stehenden Staat voraussetzen, wie es der jüdische zur Zeit Saul's und David's war. — Diese Erwägungen zeigen, dass der Grundgedanke Sp.'s, wonach es die Propheten überall nur auf die Moral und den Lebenswandel bei ihren Lehren und Weissagungen abgesehen gehabt, durchaus falsch ist. Sp. thut hier der Geschichte dieselbe Gewalt an, welche die strengen Vertheidiger der Inspiration den Worten der Bibel anthun, und welche Gewalt Sp. selbst hier so siegreich bekämpft hat.

28. (Wieweit den Propheten zu glauben ist. S. 46.)

Wie sehr mit diesen Grundsätzen Sp. die wahre Entwickelung der Geschichte und der Religion der Völker verkennt, ist in der Erl. 27 bereits dargelegt worden. Die Mängel, die Sp. in der Bibel rügt, sind unzweifelhaft in ihr vorhanden; allein sie führen nicht zu den Folgerungen,

die Sp. hier daraus zieht, sondern dahin, dass überhaupt diese erst Jahrhunderte nach den Ereignissen ausgebildeten Erzählungen die Natur von Mythen haben, welche bei der Verschiedenheit der dabei einwirkenden Persönlichkeiten natürlich auch Widersprüche, Ungleichheiten und Irrthümer aller Art enthalten müssen, die für eine spätere, diesen Glauben nicht mehr theilende und in der Erkenntniss vorgeschrittene Zeit allmählich so stark hervortreten, dass sie jede andere als diese mythische Auffassung unmöglich machen. Es wäre vielmehr ein Wunder, wenn diese Mängel in der Bibel nicht vorhanden wären. — Allein etwas Anderes ist die Erkenntniss und die Wissenschaft, und etwas Anderes der Glaube und die Religion. Letztere ruhen auf der Autorität und der daraus abfliessenden Gewissheit, und nicht auf den Quellen der Erkenntniss (B. XXI. Vorrede, B. I. 60). Deshalb kann der feste Glaube durch die Gründe der Wissenschaft nicht angegriffen werden, und die Vertheidiger des Glaubens haben ganz Recht, diesen Angriff zurückzuweisen und den Glauben mit den entsprechenden Mitteln zu schützen. Dazu gehört wesentlich die Erziehung der Jugend in der Religion des Landes und der Schutz gegen alle Angriffe, welche die Wissenschaft wider das Ansehn und die Autorität der Religionsquellen erhebt. Nun liegt es auf der Hand, dass mit diesem Grundsatze des Sp. aller Inhalt der Bibel der Vernunft des Einzelnen untergeordnet wird. Selbst die Moral bietet hier keinen sicheren Halt; selbst ihr Inhalt und ihre Regeln schwanken und wechseln nach den Zeiten, Ländern und Individuen; es fehlt aller sachlicher Anhalt für sie. Die Autorität, auf der aller Glaube ruht, die Gemeinsamkeit des Glaubens, ohne die keine Kirche bestehen kann, sind bei den Grundsätzen des Sp. nicht mehr aufrecht zu erhalten, und es war deshalb sehr natürlich, dass sein Werk von den Gläubigen und den Anhängern der bestehenden Religionen als ein gefährlicher Angriff mit allen Mitteln der Kirche und des Staats bekämpft wurde. Eine spätere Zeit wie die unsrige kann dies leicht für unsittlich erklären; allein die Regeln der Sittlichkeit sind selbst dem Wechsel unterworfen; Vieles galt zu Sp.'s Zeit als sittlich, was heute nicht mehr als solches gilt, und Vieles wird nach einigen Jahrhunderten nicht mehr als sittlich gelten, ja kaum begreiflich erscheinen, was heute

die Völker und selbst die Gebildeten noch für wesentliche und unentbehrliche Stücke des sittlichen Lebens halten. Man nehme nur das Mittelalter, wo z. B. die Wissenschaft und ihre höchsten Geister sich willig dem Zwange der Kirche selbst in der Erforschung der Wahrheit fügten und diesen Zwang als eine sittliche Schranke heilig hielten. Deshalb darf selbst die Frage, wie weit Sp. mit Recht oder Unrecht verfolgt worden, so wenig wie die Verurtheilung des Sokrates, nach den sittlichen Begriffen einer späteren Zeit oder der Gegenwart entschieden werden. — Es sind dies Erscheinungen, die zu dem grossen Kampf der Wissenschaft mit dem Glauben gehören, welcher ein wesentliches Stück in der Geschichte der Menschheit bildet; für diesen Kampf hört das sittliche Urtheil über die einzelnen Vorfälle auf, weil die Unterlagen zu diesem Urtheil, die Moral und das Recht, selbst in diesen Kampf mit verwickelt sind und deshalb nicht als Richter in ihrer eigenen Sache auftreten können. — Die Beschränkung des Wesens der Religion auf den sittlichen Inhalt ist übrigens eine Erscheinung, die bei vielen grossen Philosophen wiederkehrt; wir sehen sie schon bei Plato und ebenso bei Kant. Solche Erscheinung ist natürlich; denn die Fundamente der Erkenntniss reichen nicht bis zu den Gottheiten des Glaubens, und die Männer der Erkenntniss lassen daher instinktiv Alles als unwesentlich fallen, was durch die Mittel der Erkenntniss nicht zu erreichen ist. Nur mit der Moral machen sie eine Ausnahme, weil sie, durch ihr persönliches sittliches Gefühl verleitet, die Moral ihrer Zeit und ihres Landes für die absolute, unveränderliche und aus der Vernunft selbst abfliessende, mithin auch durch die Vernunft erfassbare halten. So erklärt sich diese aller Geschichte und allem Glauben widersprechende Auffassung der Philosophen, welche von den Anhängern des Glaubens von jeher, und von ihrem Standpunkt mit vollem Recht, bekämpft worden ist.

Zu welchen gewaltsamen Auslegungen der Bibel übrigens das von Sp. hier aufgestellte Prinzip ihn selbst nöthigt, ist aus den von ihm gegebenen Beispielen ersichtlich. Sp. treibt hier mit der Auslegung der Bibel dieselbe Willkür, die er eben an seinen Gegnern gerügt hat.

Drittes Kapitel.

29. (Die wahre Seligkeit. S. 48.)

Diese Gedanken zeigen, dass Sp. damals seine Ethik schon vollendet hatte; denn sie entsprechen genau der darin vorgetragenen Lehre, wonach die Erkenntniss das höchste Gut der Menschen ist, und jeder Neid hier schon der Natur der Sache nach ausgeschlossen bleibt (Ethik IV. L. 37 V. L. 20). Die Bedenken gegen diese Auffassung des höchsten Gutes sind in den betreffenden Erläuterungen zur Ethik (B. V.) dargelegt worden. Nur ein Philosoph kann das höchste Gute in die Erkenntniss setzen. Sind dagegen auch die Macht, die Ehre, der Ruhm, das Vermögen sittliche Ziele, so erhält auch der Wetteifer seine Berechtigung, und die Grenze zwischen Neid und Wetteifer bleibt eine schwankende, die in jedem Volke und jeder Zeit sich anders regelt. Deshalb haben solche Aussprüche, wie sie hier Sp. thut, keine allgemeine Gültigkeit, und noch weniger bestimmen sich danach das Handeln der Völker, der Fortgang der Geschichte und die Begriffe des Glückes. Damit fallen denn auch die aus diesen Sätzen abgeleiteten Auslegungen der angezogenen Bibelstellen, bei denen Sp. so gewaltsam in ihrer Erklärung wie alle Anderen verfährt. Vielmehr ist das Gegentheil die Wahrheit. Die Juden fanden, wie jedes Volk, ihr Glück und ihren Stolz gerade in der Ehre, das erste, das gottgefällige, das erwählte Volk zu sein, was dereinst allen anderen Völkern gebieten und über sie herrschen werde. Daran knüpften sich ihre Hoffnungen, und dieser Gedanke bildet die bewegende Kraft in ihrer Geschichte. Es zeugt von der völlig unkritischen und unhistorischen Auffassung Sp.'s, wenn er aus allgemeinen Moralgründen diese thatsächliche Richtung des jüdischen Volkes widerlegen will.

30. (Das Wunderbare. S. 49.)

Unter dem „Wunderbaren" versteht Sp., ähnlich wie bei dem früheren Begriff der Offenbarung, ein besonderes Eingreifen Gottes zu Gunsten des jüdischen Volkes, aber immer so, dass Gott dabei die allgemeinen Naturgesetze

innehält. In diesem Begriff und seiner Schranke steckt indess ein Widerspruch, der mit der allgemeinen Stellung zusammenhängt, die Sp. in dieser Schrift, abweichend von seinem Standpunkt in der Ethik, einnimmt. Die Accomodation, zu der sich Sp. in dieser Abhandlung bequemt, bringt einen Gegensatz zu seinen Grundanschauungen hervor, der überall zu Tage tritt, wo Sp. auf diese philosophische Unterlage zurückgreift.

31. (Gottes Regierung. S. 49.)

Damit meint Sp. wohl seine Ethik, die er bei Abfassung dieser Schrift noch bald zu veröffentlichen beabsichtigte. Die betreffende Stelle der Ethik ist Buch I. L. 33. Obgleich Sp. hier ziemlich offen die pantheistische Auffassung der Einheit Gottes mit der Natur ausspricht, so bleibt er doch durch die Beibehaltung des Wortes „Gott“ in einer Zweideutigkeit, welche auch in seiner Ethik herrscht und den Leser leicht irre leitet. Denn Jedermann verbindet mit dem Worte „Gott“ die Vorstellung eines besonderen, der Welt gegenüberstehenden, mit Wissen und Wollen begabten Wesens. Dies ist der Grundbegriff Gottes in allen Religionen. Wer also diesen Begriff verlässt, die Persönlichkeit, das Wissen und Wollen aufhebt und Gott mit den ewigen Gesetzen der Welt (*aeternae veritates*) identifizirt, wie Sp. thut, der hat kein Recht mehr, für diesen Begriff das Wort „Gott“ zu gebrauchen; denn dieses Wort hat seine Bedeutung in den Religionen erhalten, und will man diesen religiösen Begriff verlassen, so hat man auch das Wort aufzugeben und einfach zu sagen: „die Natur“ oder „die Substanz“, statt Gott. Allein weder hier noch selbst in der Ethik kann sich Sp. dazu entschliessen; höchstens tritt das „*Deus sive natura*“ hervor. Gerade in dieser Festhaltung des Wortes „Gott“ für einen durchaus veränderten und völlig verschiedenen Begriff liegt die Schwierigkeit, die Ethik Sp.'s zu verstehen; hätte Sp. statt dessen von Anfang ab einfach *Natura* oder *Substantia* gesagt, und das Dasein Gottes (als einen persönlichen, welchen das Wort allein bedeutet) geleugnet, so wäre seine Ethik unendlich deutlicher und verständlicher geworden, während jetzt der Leser fortwährend verleitet wird, mit dem darin vorkom-

menden Worte „Gott“ den alten sprachgemässen Begriff zu verbinden, und deshalb in jedem Satze der Ethik neuen Schwierigkeiten begegnet. Ein ähnliches Spiel hat Sp. auch mit dem Begriff des Wollens, des Handelns *(agere)*, der Freiheit u. s. w. getrieben, und man möchte beinahe glauben, dass eine geheime Eitelkeit ihn als Philosophen verleitet habe, statt der verständlichen Worte andere in einem verkehrten Sinne zu gebrauchen, womit die Darstellung erst das Pikante und Geheimnissvolle erlangt, was spätere Zeiten mühsam nach einer verborgenen Weisheit in ihnen suchen lässt. Auch Hegel hat diese Richtung von Sp. angenommen und vielfach in gleicher Weise und mit gleichem Erfolge geübt.

32. (Die bürgerliche Gesellschaft. S. 51.)

Sp. zeigt in seiner Auffassung des Staates und der geschichtlichen Bewegung der Völker eine durchaus mechanische Ansicht. Der Staat entsteht nach ihm in Folge Berechnung des grösseren Vortheils, welcher aus einer Verbindung der Einzelnen hervorgeht, und seine Verfassung und Leitung ist das Werk besonders kluger Männer, die sich dies Alles in ihrem Kopfe ausgedacht haben. Die weitere Entwickelung dieser Ansicht folgt in Kap. 16 u. f. Auch hier fehlt Sp. wie vielen anderen bedeutenden Männern seiner Zeit, z. B. Hugo Grotius, Descartes, Baco, Hobbes, noch die Einsicht in die Mächte, welche innerhalb der Völker selbst deren Handeln und Geschichte bestimmen, und welche selbst in den frühsten Zeiten der Geschichte die Wirksamkeit eines Einzelnen nie so bedeutend werden lassen, wie es aus Unkenntniss und Eifer von späteren Geschichtschreibern geschildert wird.

33. (Wunder. S. 51.)

Auch hier treibt Sp. mit den Worten ein arges, zweideutiges Spiel, was mit seinen philosophischen Ansichten sich kaum vereinigen lässt.

34. (Jerusalem. S. 53.)

Sp. begeht hier einen groben historischen Fehler; Jerusalem ist erst von David erbaut worden; bis dahin fehlte

eine gemeinsame Hauptstadt, und bis dahin hatte die Bundeslade zu Silo im Stamme Ephraim gestanden, und Horeb im Stamme Juda war die hervorragendste Stadt gewesen. Sp. vergisst überhaupt hier, dass die Bücher Mosis erst im zehnten Jahrhundert vor Christus abgefasst worden; daraus allein erklärt es sich, wie es in diesen Büchern Mosis schon Gesetze über Einrichtungen und Aemter giebt, die erst zur Zeit Samuel's und Saul's entstanden waren. Deshalb bedarf es auch nicht der gleich folgenden gewaltsamen Erklärung der Rede des Malachias, wie sie Sp. versucht.

35. (Erwählung der Juden. S. 55.)

In diesem Kapitel kommt es Sp. nur darauf an, jede exklusive Stellung der Juden anderen Völkern gegenüber zu beseitigen. Deshalb seine gewaltsame Auslegung der Weissagungen der Propheten und seine Behauptung, dass der Vorrang der Juden, soweit er bestanden, nur ihren Staat und nur die äusseren Glücksgüter betroffen habe, also mit Untergang ihres Staates aufgehört habe. In diesem Bestreben geht Sp. so weit, dass er auch anderen Völkern Propheten zutheilt, was ihm natürlich nur gelingen kann, indem er auch hier den Begriff des Propheten, wie die Bibel ihn fasst, entstellt.

36. (Paulus. S. 59.)

Die gewaltsame Auslegung, welche hier Sp. dem Ausspruche von Paulus giebt, wird der Leser leicht bemerken. Paulus war offenbar selbst der Ueberzeugung, dass die Juden bis zu Christus die ausschliesslichen Bewahrer der wahren Erkenntniss Gottes gewesen seien.

37. (Absonderung der Juden. S. 61.)

D. h. der Hass der Völker hat bewirkt, dass die Juden sich als ein besonderes gemeinsames Volk auch nach dem Untergang ihres Staates fühlen, weil dieser Hass jede Verbindung mit den anderen Völkern verhindert. Aehnlich ist der folgende Satz zu verstehen, dass die Beschneidung die Juden in Ewigkeit erhalten werde.

38. (Komma. Chinesen. S. 61.)

Im Original steht: „*komma in capite se servant.*“ *Komma* bezeichnet wörtlich ein Gepräge, einen Einschnitt, einen Strich; davon ist der Name auf das bekannte Interpunktionszeichen übergegangen. Was Sp. hier damit eigentlich meint, ist nicht zu ersehen; nach der bekannten Tracht der Chinesen wird es auf die theilweise Tonsur ihres Kopfes und ihren langen Haarzopf bezogen werden müssen.

39. (Schluss des 3. Kapitels. S. 62.)

Die Juden würden mit diesem Zugeständniss Sp.'s ganz zufrieden sein; er trifft damit auch die wahre Meinung des Alten Testaments, welches die Erwählung nur auf das zeitliche Glück und die Macht des jüdischen Staates bezog. Allein wie gerade eine solche Ungleichheit zwischen sittlicher Würdigkeit und äusserem Glück dauernd von Gott einem Volke gewährt sein könne, und wie ein Philosoph dies zuzugestehen bereit sein kann, ist schwer zu verstehen.

Viertes Kapitel.

40. (Definition des Gesetzes. S. 62.)

Dies ist eine Täuschung, welche der deduktiven Methode anhängt; aus der Definition folgt nie mehr, als sie selbst enthält; ein Neues darüber hinaus kann nur durch Induktion, d. h. aus der Erfahrung abgeleitet werden. Dies gilt selbst in der Mathematik (B. III. 91).

41. (Recht. S. 62.)

Während Sp. bei der ersten Klasse zu weit geht, geht er hier nicht weit genug. Auch in den bürgerlichen Gesetzen herrscht keine reine Willkür, sondern, so weit sie auf den Nutzen und das Wohl der Menschen abzielen, die gleiche Nothwendigkeit wie in den Gesetzen der ersten Klasse. Sp. hat seine Ansicht von Hobbes entlehnt;

der Staat wird damit zu einer blossen Maschine. Sp. selbst sucht das Bedenkliche dieser Ansicht später zu mildern.

42. (Nothwendigkeit und Belieben. S. 63.)

Diese Stelle ist im Original unverständlich, weil dort *concipi* steht, während der Sinn *concipere* verlangt; danach ist hier die Uebersetzung erfolgt. Sp. fühlte, dass seine Eintheilung der Gesetze in nothwendige und von dem Belieben abhängende der Lehre von der Nothwendigkeit aller Dinge, einschliesslich des menschlichen Handelns, widerspreche, welche er in der Ethik aufgestellt hat. Gegen diesen Einwand sucht er sich hier zu ver theidigen. Er sagt deshalb, auch die scheinbare Willkür des Menschen gehört, von einem höheren Gesichtspunkt aufgefasst, zur Natur und fällt unter deren Nothwendigkeit. Insoweit sind auch die Gesetze dieser Art nothwendig; allein da doch der Wille des Menschen hier in die Kette der Ursachen mit eintritt, und die Gesetze von ihm abfliessen, so kann man sie deshalb als solche nehmen, welche von seiner Macht oder seinem Belieben abhängen; denn die Erkenntniss des Wahren und Falschen ist von diesen Gesetzen der zweiten Art nicht bedingt, sondern nur von denen der ersten Art. — Dieser Schluss gilt nur im Sinne Sp.'s, wonach Denken und Wollen identisch sind. Die Uebersetzung ohne diese Korrektur, wie sie z. B. Auerbach giebt, ist unverständlich.

43. (Möglichkeit. S. 63.)

Sp. geht hier über die Schwierigkeiten, in welche seine Lehre von der allgemeinen Nothwendigkeit verwickelt, sehr leicht hinweg, obgleich die Begriffe der Reue, der Busse, der Zurechnung, der Strafe, des Lohnes u. s. w., also die wichtigsten Elemente der sittlichen Welt und des Staates, dadurch entweder völlig vernichtet oder so umgestaltet werden, dass jeder Lehre, welche eine solche Nothwendigkeit behauptet, vor Allem obliegt, über diese Punkte volle Aufklärung zu geben. Auch in der Ethik Sp.'s ist dieser wichtige Punkt nicht erschöpfend erledigt. (Man sehe den Schluss von Buch I. und Buch IV. L. 64,

In demselben Verlage erscheint:

Benedict v. Spinoza's
sämmtliche
philosophische Werke.

Uebersetzt von

J. H. v. Kirchmann und Prof. Schaarschmidt.

In 2 Bänden oder 16 Heften. Preis 2 Thlr. 20 Sgr.

Erläuterungen

zu

B. v. Spinoza's sämmtlichen philosophischen Werken

von

J. H. v. Kirchmann.

In 8 Heften oder 1 Bande. Preis 1 Thlr. 10 Sgr.

Immanuel Kant's
sämmtliche Werke.

Herausgegeben von

J. H. v. Kirchmann.

In 8 Bänden oder ca. 51 Heften. Preis ca. 8 Thlr. 15 Sgr.

Erläuterungen

zu

Kant's sämmtlichen Werken

von

J. H. v. Kirchmann.

In 2 Bänden oder 16 Heften. Preis 2 Thlr. 20 Sgr.

In demselben Verlage erscheint:

Benedict v. Spinoza's

sämmtliche

philosophische Werke.

Uebersetzt von

J. H. v. Kirchmann und Prof. Schaarschmidt.

In 2 Bänden oder 16 Heften. Preis 2 Thlr. 20 Sgr.

Erläuterungen

zu

B. v. Spinoza's sämmtlichen philosophischen Werken

von

J. H. v. Kirchmann.

In 8 Heften oder 1 Bande. Preis 1 Thlr. 10 Sgr.

Immanuel Kant's

sämmtliche Werke.

Herausgegeben von

J. H. v. Kirchmann.

In 8 Bänden oder ca. 51 Heften. Preis ca. 8 Thlr. 15 Sgr.

Erläuterungen

zu

Kant's sämmtlichen Werken

von

J. H. v. Kirchmann.

In 2 Bänden oder 16 Heften. Preis 2 Thlr. 20 Sgr.

L. 73.) Nur dadurch, dass Sp. die Begriffe von Gut und Schlecht beseitigt, gelingt es ihm einigermassen, diese Schwierigkeiten zu überwinden.

44. (Das höchste Gut. S. 64.)

Die hier folgende Darstellung ist lediglich der Ethik Sp.'s und oft wörtlich den einzelnen Sätzen des 5. Buches derselben entnommen. Für deren Erläuterung kann also hier nur auf das verwiesen werden, was B. V. der „Phil. Bibl." zu Sp.'s Ethik gesagt worden ist; insbesondere auf die Erläuterungen zu L. 14, L. 20, L. 24—26, L. 34 des 5. Buchs. Je mehr hier Sp. auf seine strengen philosophischen Begriffe von Gott, Natur, Freiheit, Gesetz, Gut und Böse zurückgeht, desto stärker tritt der Gegensatz hervor, der in den übrigen Theilen dieser Abhandlung herrscht, wo Sp. in Anbequemung an die gewöhnliche Denkweise sich Wendungen und Ausdrücke gestattet, die mit seinem philosophischen System völlig unvereinbar sind. Glaubte Sp. hier für diese Schrift sich den Auffassungen der Gebildeten seiner Zeit anbequemen zu müssen, so war wieder dieses Kapitel mit seinen strengen Sätzen aus der Ethik eine Inkonsequenz; hielt dagegen Sp. dieses Kapitel für seine Leser verständlich, so hätte er sich jener zweideutigen Anbequemungen in den übrigen Kapiteln enthalten sollen. Durch diesen Wechsel kommt ein Zwiespalt in diese Abhandlung, welche nicht blos ihre äussere Harmonie stört, sondern auch ihr Verständniss erschwert; denn man ist in den meisten Fällen unsicher darüber, wie weit Sp. diese Ausdrücke wörtlich und ernstlich oder nur symbolisch oder ironisch gemeint hat.

45. (Die Erkenntniss Gottes. S. 65.)

Diese Sätze hat Sp. von Descartes übernommen, der sie in seinen Meditationen über die erste Philosophie (B. XXV. 92) wörtlich aufstellt und ausführlich begründet. Bei Sp. nehmen diese Sätze aber einen ganz anderen Sinn an, weil, während Descartes noch einen persönlichen Gott neben oder über der Welt festhält, Sp. Gott mit der Natur identifizirt und Gott in die Welt als deren immanente Substanz und Ursache verlegt. Deshalb ist bei Sp.

Gott nur der Inbegriff der ewigen Gesetze aller Dinge, oder der *aeternae veritates*, und die Erkenntniss der Natur fällt mit der Erkenntniss Gottes zusammen, während bei Descartes die Erkenntniss Gottes nur den Anhalt oder die Gewissheit für die Erkenntniss der von ihm verschiedenen Welt abgiebt.

46. (Die Liebe zu Gott. S. 66.)

Auch diese geistige Liebe zu Gott (*amor intellectualis Dei*) gehört zu den zweideutigen Ausdrücken, an denen die Ethik Sp.'s so reich ist. Während dieser Ausdruck nach dem gewöhnlichen Sinne der Worte ohne einen persönlichen Gott ganz unverständlich ist, meint Sp. damit nur die Freude und den Genuss, welchen die philosophische Erkenntniss der natürlichen Dinge gewährt. Er bezeichnet die Lust des Philosophen aus seinem Wissen, welche ihn durch ihre überwiegende Stärke mittelbar vor dem Begehren noch anderer Lust schützt (B. V. 171). Ein Leser dieser Abhandlung, welchem dieser Sinn der Worte unbekannt ist, wird verleitet, die Worte Sp.'s in einem ganz falschen und viel religiöseren Sinn zu verstehen, als es Sp. meint.

47. (Natürliches göttliches Gesetz. S. 66.)

Unter „natürlichem göttlichem Gesetz" ist der Gegensatz gegen das eben erwähnte „geoffenbarte göttliche Gesetz" zu verstehen, ein Gegensatz, der auch bei Hugo Grotius vorkommt.

48. (Der Glaube an die Geschichten. S. 67.)

Hier erscheint schon die Ansicht Kant's, welcher ebenfalls glaubte, dass die Moral und das Recht in ihrem wesentlichen und allgemeingültigen Inhalte sich aus der Vernunft allein ableiten lasse. Sp. nimmt jedoch diese Ableitung nicht als ein Wissen a priori im Sinne Kant's, sondern nur als eine durch die Vernunft geregelte Leitung der Triebe, wie sie die Seele mit Hülfe der Erfahrung gewinnen kann. Der „Glaube an die Geschichten" ist dann das, was Kant „statutarische Religion"

im Gegensatz zur natürlichen nennt; hier sind die Begriffe Sp.'s und Kant's ganz dieselben; Beide halten die Kenntniss dieser Geschichten für die Moral, welche allein nach ihnen das Wesen der Religion bildet, für unerheblich.

49. (Gebräuche. S. 67.)

Unter „Gebräuche" *(ceremoniae)* versteht Sp. nicht blos das äussere Ceremoniell des Gottesdienstes, sondern auch die sogenannten Gnadenmittel oder Sakramente, d. h. jene Handlungen, welche, wie die Taufe und das Abendmahl, in mysteriöser Weise eine unmittelbare Einwirkung Gottes auf den Menschen herbeiführen. Sp. steht hier schon ganz auf dem Standpunkt Kant's, welchem ebenfalls das Verständniss dieser jeder Religion unentbehrlichen Mysterien völlig abgeht. (Man sehe B. XXI. 61—65.)

50. (Einsicht und Wille bei Gott. S. 68.)

Auch dieser Satz gehört zu den Grundprinzipien von Sp.'s Ethik, worüber auf die dort gegebenen Erläuterungen verwiesen wird (B. V. 40, 41). Sp. geht hier sehr ausführlich auf diesen Satz ein; insofern dient diese Stelle auch zur Erläuterung der Ethik. Das Wesentliche läuft darauf hinaus, dass Gott nach Sp. nur das System der ewigen Wahrheiten oder des Wesens der Dinge ist, aus welchen diese selbst und ihr Dasein in der Art von logischen Folgen abfliessen. Gott ist deshalb ohne Vorstellen und Wollen; dies sind nur seine Modi in der Seele des Menschen, und deshalb kann Gott auch nichts in dem Sinne eines menschlichen Wollens gebieten.

Wenn Sp. diese Ansicht auch aus der Bibel abzuleiten sucht, so fühlt jeder Leser, dass dies nur mit der grössten Gewalt gegen deren Wortsinn möglich ist. Merkwürdig bleibt hierbei die in dem Folgenden gemachte Unterscheidung Christi von den Propheten in Bezug auf die Wahrheit ihrer Lehren. Hier geräth Sp. wieder in einen Gegensatz zu seinem philosophischen System in der Ethik, welcher kaum verständlich ist. Bei dem Ernst, mit dem Sp. dies vorträgt, kann man nicht zweifeln, dass seine Ausführungen hier wörtlich gemeint sind. Sp. hat also

wirklich an Offenbarungen geglaubt, die Gott dem Geist von Christus unmittelbar mitgetheilt hat, und zwar in der Form ewiger Wahrheiten; nur die Art, wie dies geschehen, lässt Sp. laut Kap. 1 unbestimmt. Dies zeigt theils eine merkwürdige Hinneigung Sp.'s zu dem Christenthum, theils, dass er trotz seiner Philosophie sich der anerzogenen religiösen Vorstellungen nicht vollständig hat entschlagen können.

51. (Worte und Bilder. S. 70.)

D. h. blos in Begriffen *(notiones communes)*, welche das Wesen der Dinge ausdrücken, und nicht in bildlichen, den sinnlichen Wahrnehmungen entlehnten Vorstellungen und in den diese bezeichnenden Worten.

52. (Zwang. S. 72.)

Auch dieser Satz ist beinahe wörtlich aus dem 4. Buch L. 63 der Ethik entlehnt und dort erläutert.

53. (Schluss vom 4. Kapitel. S. 75.)

Auf diese Beweise, welche Sp. für seine Ansicht aus die Bibel entnimmt, kann nur sein eigener früherer Ausspruch angewendet werden, dass aus der Bibel alles Mögliche bewiesen werden könne, wenn man die Sätze einzeln aus ihrem Zusammenhange herausnimmt und daneben das beliebte Hülfsmittel der Accomodation benutzt. Fasst man aber die Bibel nach dem Geist ihrer Verfasser, nach den Vorurtheilen jener Zeiten, wo deren einzelne Bücher entstanden sind, auf, und hält man die mythische Auffassung bei dem Inhalte dieser Religionsbücher als die Grundlage ihres Verständnisses fest, so ergiebt eine unbefangene Prüfung gerade das Gegentheil von der Ansicht Sp.'s; ein Resultat, was für jene alte Zeit und für das jüdische Volk und das erste Christenthum auch gar nicht anders erwartet werden kann. Jede neue Religion muss gerade auf den ihr eigenthümlichen Inhalt und auf ihre besondere unmittelbare Ableitung von Gott den höchsten Werth legen.

Fünftes Kapitel.

54. (Natürliche und geoffenbarte Religion. S. 76.)

In diesen Sätzen liegt schon die von Kant später weiter geführte Trennung einer natürlichen und als solcher allgemeinen und unveränderlichen Religion von den statutarischen oder besonderen Religionen der einzelnen Völker. Lessing hat denselben Gedanken in seinem „Nathan der Weise" ausgeführt. Wenn man mit Kant und Sp. annimmt, dass ein grosser Theil der Lehren über die Natur Gottes und sein Verhältniss zur Welt und zum Menschen lediglich aus der menschlichen Vernunft in deduktiver Weise abgeleitet werden könne, so ist solche Trennung ganz konsequent, und es ist dann für die Religion ganz dieselbe Trennung begründet, wie die, welche für das Recht in Naturrecht und positives Recht versucht worden ist; man erhält dann eine natürliche und eine geoffenbarte Religion.

Wenn aber nach realistischer Ansicht das Denken allein das Seiende nicht erreichen kann, sondern ihm dessen Inhalt durch Sinnes- und Selbstwahrnehmung zugeführt werden muss, und wenn diese beiden Arten der Wahrnehmung nicht in jene Gebiete reichen, von denen die Religion Kunde giebt, so fällt dieser Begriff einer angeblichen natürlichen Religion hinweg, und es giebt nur positive Religionen. Die Trennung ihres Inhaltes in einen natürlichen und in einen positiven Theil kommt nur von der fortschreitenden Bildung der Völker, welchem Fortschritte die Religion, insbesondere wenn sie auf schriftlichen Quellen fusst, nicht in gleichem Maasse folgen kann. Deshalb erscheint jeder Zeit der Theil der Religion, welcher dem Zustande ihrer Bildung, ihrer Wissenschaft und ihrer Moral nicht mehr entspricht, als der positive oder statutarische Theil; jener aber, der diesen Bildungszuständen (dem Abhängigkeitsgefühl Schleiermacher's) entspricht, als der natürliche und ewige und allgemeine, wobei die persönliche Ueberzeugung des Einzelnen ihn vergessen lässt, dass dieser natürliche Theil ebenso wandelbar ist wie der andere, und schon in den nächsten Generationen zu einem grossen Theil als posi-

tiver bei Seite gelegt werden wird. Die gleiche Täuschung liegt der Spaltung des Rechts in natürliches und positives unter (B. XV. 50 u. f.). Eine solche Auffassung der Religion muss nothwendig zu einem durchaus verkehrten Begriff über ihr Wesen und die Bedeutung ihrer einzelnen Lehren und Einrichtungen führen, wie dies in den Erläuterungen zu Kant's natürlicher Religion (B. XXI. S. 48) an allen wichtigeren Begriffen derselben dargelegt worden ist. Eine solche Auffassung muss einmal die Bedeutung der Autorität und die geschichtliche Entwickelung der Religion verkennen; zweitens muss sie im Sinne ihrer Zeit und der Subjektivität ihres Autors die Moral über die Religion stellen, ja letztere ganz in jene aufgehen lassen. Aber noch bedenklicher ist der dritte Fehler, wonach sie meint, die geoffenbarte Religion mit den Gründen der Wissenschaft bekämpfen zu können, während doch das Gefühl der Ehrfurcht und Andacht, auf weclhem der Glaube beruht, diesen Gründen ganz unzugänglich bleibt, und keine Religion sich dadurch irre machen lässt, dass ihr Inhalt mehr oder weniger sich widerspricht. Man sollte doch den Spruch Tertullian's nicht vergessen: „*Credo quia absurdum est.*" Der vierte Fehler bei dieser Ansicht ist, dass, indem sie selbst an einem sogenannten vernünftigen Theil der Religion festhält, sie meint, diesen mit den Mitteln der Wissenschaft begründen und vertheidigen zu können. Dies ist aber unmöglich, und so steht solche Ansicht halb auf den Fundamenten des Glaubens und halb auf denen der Wissenschaft, und es ist unvermeidlich, dass bei dem Gegensatz dieser Fundamente die Darstellung selbst in Unklarheiten und Inkonsequenzen sich verwickeln muss. Die hier vorliegende Abhandlung Sp.'s giebt davon ein ebenso schlagendes Beispiel, wie später Kant's „Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft" (B. XXI. Vorrede). Das grosse Glück, was solche Bücher zu gewissen Zeiten machen, liegt nicht in ihrem wissenschaftlichen Werthe, sondern darin, dass sie den religiösen Gefühlen ihrer Zeit den Schein der absoluten Wahrheit durch eine scheinbare Ableitung aus der Vernunft verleihen und so den Frommen glauben lassen, der Inhalt seines Glaubens sei auch der allein vernünftige. Der geheime leise Zwiespalt, in dem sich ohnedem bei dem Gebildeten sein Glaube mit seiner

Vernunft befindet, wird dadurch beschwichtigt, und so erklärt sich die grosse Zustimmung, welche solche Bücher gerade bei dem friedfertigen, rechtlichen und gebildeten Theile des Publikums finden. Dies gilt für diese Schrift Spinoza's, wie für Kant's natürliche Religion und wie für Schleiermacher's Glaubenslehre; während das strenge und schonungslos konsequente System Sp.'s in seiner Ethik ohne Eindruck an seinen Zeitgenossen vorüberging, ein Jahrhundert lang in Vergessenheit begraben blieb und auch heute mehr angestaunt, wie verstanden wird.

55. (Das natürliche Gesetz. S. 79.)

Diese Benutzung einzelner Bibelstellen und ihre von aller Geschichte absehende Auslegung zu Gunsten der von Sp. hier aufgestellten Unterscheidung zwischen göttlichem Gesetz (natürlicher Religion) und Gebräuchen (statutarische Religion nach Kant) gehört zu den Schwächen aller Reformparteien innerhalb der Kirche, welche ein Stück der bestehenden Religion, wie es gerade ihrem Gefühle zusagt, beibehalten und meinen, dies mit wissenschaftlichen Gründen und durch Auslegung der Quellen rechtfertigen zu können. Jede solche Reformpartei wird in der Regel schon durch die spätere abgethan, und damit wird die Unwissenschaftlichkeit dieses Standpunktes, der halb auf dem Glauben, halb auf der Vernunft fusst, schon durch die Geschichte dargelegt. Es war deshalb den Gegnern Sp.'s leicht, seinen Citaten aus der Bibel andere ebenso gewichtige für das Gegentheil entgegenzustellen, und dem Kenner der Religionen in der vorchristlichen Zeit kann es nicht zweifelhaft sein, dass ihre Gebräuche im Sinne Sp.'s gerade das Wesen derselben ausmachten. Ebenso weiss der Kenner, dass die stete allmähliche, wenn auch dem Einzelnen unmerkliche Veränderung ihres Inhaltes und ihrer Formen von keiner Religion abgehalten werden kann, und dass es deshalb durchaus unwissenschaftlich ist, wenn man, wie hier Sp. thut, es unternimmt, den Gehalt der Religion seiner Zeit in der Modifikation, die sie durch das individuelle Gefühl des derzeitigen Autors erhält, aus Religionsurkunden darzulegen, welche einer mehr als tausendjährigen Vergangenheit angehören. Solch

Unternehmen muss nothwendig zu gewaltsamen und unnatürlichen Auslegungen führen, wie sie hier bei Sp. hervortreten, und welche der Geschichte der Kultur Hohn sprechen.

56. (Die Staatsgewalt. S. 81.)

Ueber diese rein formale und mechanische Auffassung des Staates ist das Erforderliche bereits in Erl. 32 gesagt worden.

57. (Demokratie. S. 81.)

Es sind dies die Illusionen, die später Rousseau in seinem „Contrat social" weiter entwickelt hat. Indem Sp. vermöge der spekulativen Richtung seines Geistes und in Folge seines isolirten Lebens die Wahrheit nicht aus der Beobachtung, sondern deduktivisch aus der Vernunft zu gewinnen suchte, musste er nicht blos die Beobachtung der Natur, sondern auch die des menschlichen Handelns bei dem Einzelnen wie bei den Völkern, was in der Geschichte niedergelegt ist, vernachlässigen. Ohnedem hätten ihm schon die Demokratien der alten grichischen Staaten und die Römische Republik lehren müssen, dass diese abstrakte Rechnung, welche hier der Gelehrte in seiner Stube mit dem allgemeinen Stimmrecht macht, durch die realen Mächte des Lebens beinahe ohne Ausnahme in eine Despotie umgewandelt wird, die der eines einzelnen Tyrannen wenig nachgiebt.

58. (Der jüdische Staat. S. 83.)

Es bedarf kaum der Erwähnung, dass diese Ableitung der Staats- und religiösen Institutionen des Judenthums aus den verständigen Reflexionen und Berechnungen eines Gesetzgebers durch die neuen Forschungen über Geschichte völlig widerlegt ist. Die Bildung und Entwicklung der Staats- und religiösen Institutionen war auch in den ältesten Zeiten nicht das Werk eines Einzelnen und nicht das Werk seiner Berechnung, sondern das Ergebniss allgemeiner Kräfte, wie es aus dem Klima und der Lage des Landes, aus dem Temperament, der Abstammung und

Beschäftigung seiner Bewohner und ihrer Berührung mit Nachbarvölkern hervorging. Je mehr die Wissenschaft der Geschichte sich ausbildet, desto mehr verschwinden diese Illusionen, die allerdings dem abstrakten Denken sich als das Nächste darboten. Weder Solon noch Lykurg haben die Verfassungen Athen's und Sparta's, die ihren Namen tragen, so durch verstandesmässige Berechnungen ausgedacht, sondern sie haben nur den dafür schon in dem Volke vorhandenen Unterlagen die letzte bestimmte Form gegeben.

59. (Die christlichen Gebräuche. S. 84.)

Wegen der Sakramente in der christlichen Kirche wird auf die Erläuterungen zu Kant's „Natürlicher Religion" (B. XXI. 61—65) Bezug genommen.

60. (Das Spekulative. S. 85.)

Indem Sp. diese Sätze „spekulativ" nennt, gehören sie nach ihm zur wahren Erkenntniss Gottes und seines Wesens und bilden den Inhalt der natürlichen Religion, die aus der Vernunft folgt. Dessenungeachtet stimmen diese Sätze nicht mit der Ethik Sp.'s; namentlich der letzte nicht, wonach dem sittlich guten Menschen auch das Glück zu Theil werden, den Lasterhaften die Strafe treffen soll. Selbst für die blos natürlichen Uebel ist dieser Satz unwahr, und wenn er nur von dem in dem *amor intellectualis Dei* (Ethik V. L. 36) liegenden Glück verstanden werden soll, so hat Sp. auch hier sich in Zweideutigkeiten des Ausdrucks gefallen, welche nicht zu billigen sind und jeden Leser, der seine Ethik nicht genau kennt, irre führen müssen.

61. (Der Glaube an die Bibel. S. 85.)

Keine andere Folgerung verletzt so sehr das religiöse Gefühl des Frommen wie diese. Die Religion hat wesentlich die Forderung, dass sie für Alle die gleiche sei, und dass ein Glaube Alle verbinde. Die Religion kennt nicht zweierlei Wahrheit, nicht einen doppelten Sinn ihrer Lehre, keine Allegorie, keine Accommodation. Alles dies

sind schon Einschiebsel der Wissenschaft, und jene doppelte Wahrheit, wie sie hier Sp. lehrt, ist selbst für das sittliche Gefühl seiner Zeit sowohl wie der unsrigen verletzend; denn diese Wahrheit für das niedere Volk gestaltet sich zur bewussten Unwahrheit, d. h. zur Lüge für den Gebildeten.

62. (Das Wesentliche im Glauben. S. 87.

Die Frage, wieviel von dem Glaubensinhalt der Einzelne nothwendig wissen müsse, um selig zu werden, war für die christliche Theologie bei dem grossen Umfang ihrer Quellen von jeher eine schwierige. Man half sich Anfangs mit der *fides explicita* und *implicita*, welche letztere Alles, was die Kirche lehrt, zu glauben nur bereit ist. In den Zeiten der Reformation unterschied man *articuli fundamentales* und *non fundamentales*, und erstere theilte man wieder in *primarii* und *secundarii* ein. Nur die *articuli primarii fundamentales* musste Jeder wissen, um selig zu werden. Schon Faustus Socinus und die Arminianer in Holland hatten indess die andere Wendung genommen und die Lehren nach ihrer praktischen Bedeutung für das Leben unterschieden. Dem Sp. konnten diese Ansichten nicht unbekannt bleiben; er tritt ihnen bei und entwickelt diesen Unterschied hier bis zur vollen Bestimmtheit. Dieser Richtung schlossen sich später auch Semmler und die rationalistische Schule der Theologen so wie Kant an. — So sehr diese Ansicht dem sittlichen Gefühl der Gegenwart entspricht, so darf deshalb doch nicht übersehen werden, dass dieser Grund von der Wissenschaft nicht als beweisend anerkannt werden kann. Diese Ansicht gehört vielmehr zu den geschichtlichen Phasen, welche die Religion durchläuft, deren unbedingte und ewige Gültigkeit durchaus nicht behauptet werden kann, zumal die Moral selbst in steter Bewegung sich befindet. — Sp. macht sich allerdings die Widerlegung des Maimonides in dem Folgenden sehr leicht; allein dies darf über die wissenschaftliche Schwäche seiner eigenen Deduktion nicht täuschen.

Sechstes Kapitel.

63. (Die Wunder. S. 90.)

Das, was Sp. hier als das „Vorurtheil der unverständigen Menge“ schildert, ist vielmehr die Lehre aller Religionen und insbesondere auch der christlichen, wie sie seit 1800 Jahren selbst von den geistreichsten Männern der Kirche vertheidigt worden und auch von den Gebildeten aller Länder noch heute festgehalten wird. Danach besteht ein persönlicher, mit Wissen und Willen im höchsten Maasse ausgestatteter Gott, der die Welt erschaffen hat und von ihr als seinem Werke unterschieden ist. Es ist nur folgerecht, dass die Macht Gottes über den diesem Werke von ihm eingepflanzten Kräften und Gesetzen steht, und dass Gott gleich dem Uhrmacher, der die natürliche Bewegung der Uhrzeiger durch seinen Willen auch rückwärts drehen kann, in den Gang der Welt mit seiner Kraft eingreifen und somit aus ihr etwas hervorgehen lassen kann, was die der Natur an sich mitgegebenen Kräfte zu erzeugen nicht im Stande sind. Dies ist das Wunder in dem religiösen Sinn; und es ist offenbar als solches ein Beweis von der über der Natur stehenden Macht Gottes, wie das Rückwärtsstellen der Uhr die höhere Macht des Künstlers über sein Werk bekundet. Ein solches Wunder ist kein Nachhelfen der Natur, kein Anerkenntniss ihrer ursprünglichen Unvollkommenheit, sondern nur ein Beweis der Macht Gottes über die Natur. Es ist auch an sich nicht unbegreiflicher wie der Akt der Schöpfung der Welt selbst durch Gott; im Gegentheil ist es nur eine solche spätere wiederholte Schöpfung im Kleinen. — Wenn nun Sp. hier dieser religiösen Lehre mit seiner Philosophie entgegentritt, so ist unzweifelhaft seine Deduktion begründet, sobald man seinen Hauptsatz, die Identität Gottes mit der Welt, einräumt; allein die Wahrheit dieses Satzes ist eben die Frage. Spin. giebt hier mit Recht keine Begründung dieses Satzes; sie ist ohne umfassende Darlegung seines Systems nicht möglich, und Sp. hatte überdem bei Abfassung dieser Abhandlung noch die Absicht, seine Ethik ihr bald in der Veröffentlichung nachfolgen zu lassen. Es kann deshalb hier auch

nicht der Ort sein, diesen pantheistischen Satz zu prüfen oder zu widerlegen; es muss hierbei auf die Erläuterungen zur Ethik in B. V. der „Phil. Bibl.“ verwiesen werden. Nach dem Prinzip des Realismus kann über das Dasein eines höheren Wesens neben oder über der Welt, soweit dieser Begriff sich von Widersprüchen frei hält, nicht entschieden werden; die Mittel unserer Erkenntniss reichen nicht so weit. Man kommt hier nicht über schwankende Wahrscheinlichkeiten für oder gegen hinaus. Aber jedenfalls sollte sich die Wissenschaft bei ihrer Prüfung des religiösen Inhaltes gegenwärtig halten, dass sie es da nicht mit Erkenntnissen, sondern mit Glaubenssätzen zu thun hat, die ihren Inhalt und ihre Gewissheit aus ganz anderen Quellen wie sie selbst ableiten. Es ist eine durchaus verkehrte Stellung der Philosophie, wenn sie mit der Religion über die Wahrheit ihrer religiösen Begriffe streiten will; der Glaube ist selbstverständlich für die Philosophie keine Erkenntniss, sondern nur ein Objekt der Erkenntniss, das, wie die Objekte der Natur, nur nach seinem Inhalte und seinem Ursprunge von der Philosophie zu prüfen ist, aber mit dem sie sich nicht in einen Streit über seine Wahrheit einzulassen hat; dazu gehen ihr meist die Mittel ab, und selbst der glänzendste Sieg hat keine Erfolge bei den Gläubigen, da deren religiöse Ueberzeugung nicht auf den Quellen der Erkenntniss, sondern auf Gefühlen beruht, die den Demonstrationen der Wissenschaft völlig unzugänglich bleiben. Dies gilt nicht blos für die rohe Menge, wie Sp. meint, sondern auch für die Gebildeten, einschliesslich der grössten Geister. Baco, Descartes, Newton, Leibnitz und selbst Kant haben sich der Macht dieser Gefühle und dem darauf beruhenden Glauben an einen persönlichen Gott und an andere Sätze der Religion nicht entziehen können.

Von diesem Gesichtspunkt aus sinken die hier von Sp. geführten Angriffe gegen die Lehre von den Wundern in ihrem philosophischen Werthe sehr herab. Ihr Werth ist vielmehr nur ein historischer; er zeigt, wie in dem 17. Jahrhundert, einem an grossen Geistern so reichen Jahrhundert, die Wissenschaft noch gegen den Druck der Kirche reagirte. Noch hatte damals die Wissenschaft nicht die Freiheit und Ruhe erlangt, um den wahren Standpunkt der Religion gegenüber einzunehmen; sie musste noch

direkt den Kampf gegen sie führen, und dieser Kampf ist allerdings mit den Mitteln, wie sie die Wissenschaft zu Sp.'s Zeit zu bieten vermochte, in glänzender Weise hier geführt. Die spätere Zeit hat den Gründen Sp.'s nur wenig hinzuzufügen vermocht. Nur Hume hat noch die historische Glaubwürdigkeit aller Wunderberichte in seinem berühmten Werke über den menschlichen Verstand (B. XIII. der „Phil. Bibl.") einer Erörterung unterzogen. Was dann später Hegel und seine Schüler über diese Frage beigebracht, verschwindet gegen die Arbeiten Spinoza's und Hume's. Nur der eine grosse Fortschritt ist in der neueren Zeit geschehen, dass die christliche Religion ebenso als Mythe aufgefasst worden ist, wie man es mit so grossem Erfolge früher bei den anderen Religionen gewagt hatte. Erst dieser Standpunkt erreicht die volle Wahrheit, ist frei von allen künstlichen oder gewaltsamen Mitteln der Auslegung und kann der Religion und deren Quellen die volle geschichtliche Bedeutung belassen, welche sie verdienen. Von diesem Standpunkte finden sich bei Sp. nur erst leise Andeutungen; im Allgemeinen liegt er ihm noch fern, und deshalb unterliegen die hier gegebenen Ausführungen Sp.'s auch wissenschaftlich sehr gewichtigen Ausstellungen.

64. (Definitionen des Wunders. S. 92.)

Sp. unterscheidet hier zwei Definitionen des Wunders, die aber beide nur auf ein blosses Nichtwissen seiner natürlichen Ursachen hinauslaufen und nur in der Ausdehnung dieses Nichtwissens sich unterscheiden. Die Menge hält schon das für ein Wunder, was sie nach ihrer Kenntniss von der Natur daraus nicht ableiten kann; dies braucht deshalb für den genaueren Kenner der Natur noch kein Wunder zu sein; er kann die natürliche Ursache aufzeigen; vermag dies aber auch dieser nicht, der die Prinzipien der Natur kennt, so ist dann der Vorfall auch für ihn ein Wunder. Von diesen beiden Definitionen unterscheidet sich eine dritte, wonach der Vorgang nicht aus den Kräften der Natur, sondern aus dem in sie eingreifenden Willen Gottes hervorgeht. Dies ist der positive und religiöse Begriff des Wunders, den auch Sp. später erwähnt. Im Grunde ist dieser Begriff auch

in der Philosophie bei allen den Systemen vorhanden, welche die Freiheit des menschlichen Willens annehmen. Jede einzelne freie That des Menschen ist genau ein solches Wunder, wie das, was die Religion hier Gott zuschreibt; denn auch zu diesem letzteren gehört nicht eine Verkehrung oder eine Sistirung der Kräfte der Natur, sondern nur eine Leitung derselben in einer Weise, die aus ihnen allein nicht hervorgeht, sondern aus dem Willen eines höheren Wesens. Die Frage, wie dieses Wesen eine solche Leitung ermöglichen kann, ist dieselbe als die: wie der Wille der Seele ihren Körper zu Bewegungen, im Widerspruch mit der Schwerkraft, bestimmen kann. Die Wunder der Bibel stecken nicht in diesem Wie, sondern darin, dass Gottes Wille die Leitung übernimmt.

65. (Gottes Dasein. S. 92.)

Dies sind Grundsätze, die Sp. von Descartes übernommen hat, und die sich in dessen Meditationen beinahe wörtlich so finden. Auch der Zirkelschluss, in dem sich Descartes dabei bewegt, tritt hier in diesem Satz des Sp. augenfällig hervor; man muss staunen, dass Sp. ihn nicht bemerkt hat (B. XXV. A. 90 Erl. 52).

66. (Beweiskraft der Wunder. S. 93.)

Es ist eine falsche Unterstellung, wenn Sp. meint, die Bibel wolle mit den Wundern das Dasein Gottes beweisen, und wie Sp. später hinzufügt, uns über seine Natur belehren. Die Wunder dienen vielmehr nur zur Beglaubigung des Propheten, und jene Belehrung kommt erst aus dessen Munde, der seine Lehre unmittelbar durch Gottes Offenbarung empfängt. Auch diese Offenbarung ist ein Wunder; allein da deren Vorgang nicht in die Sinne fällt, so müssen, um den Worten des Propheten Glauben zu verschaffen, daneben noch Wunder sinnlicher Art hinzutreten.

67. (Wirkung der Wunder. S. 94.)

Man sehe Erl. 60. Ist Gott nur die Natur, so folgt allerdings das unwiderleglich daraus, was Sp. behauptet;

aber dann erscheint seine Darstellung sehr breit und voller Wiederholungen.

68. (Beweiskraft der Wunder. S. 95.)

Auch dies sind Alles nur einfache Konsequenzen des Satzes, dass Gott die Natur selbst und nichts weiter ist. Gerade in diesem Satz liegt aber die Schwierigkeit; anstatt jene selbstverständlichen Konsequenzen in solcher Ausführlichkeit vorzutragen, wie hier geschieht, hätte Sp. daher besser gethan, jenen Fundamentalsatz dem Leser verständlicher und anschaulicher zu machen, so weit dies ohne das strenge und ganze System möglich war. Allein auch in der Ethik Sp.'s fehlt der Beweis für diesen Satz; er ruht auf Sp.'s Definitionen von der Substanz, von der Ursachlichkeit und von Gott. Aus diesen Definitionen folgt jener Satz allerdings mit logischer Richtigkeit; allein diese Definitionen sind nur verhüllte Obersätze, also reine *petitiones principii*, denen der Beweis ihrer Wahrheit fehlt.

69. (Gegen oder über die Natur. S. 95.)

Dieses Argument Sp.'s hat auch Strauss in seiner Glaubenslehre wieder aufgenommen und ihm eine unbedingte Gültigkeit vindizirt; allein es gilt nur für das System Sp.'s, und nur, wenn man Gott und die Natur identifizirt und dabei in der Natur nur das Gesetz der Nothwendigkeit gelten lässt. Dagegen ist selbst für die philosophischen Systeme, welche an der Freiheit des Willens oder an einen persönlichen, ausserweltlichen Gott festhalten, diese Unterscheidung zwischen: gegen- und: über-der-Natur wohl begründet. Jeder Akt der Freiheit des Willens ist dann zwar nicht gegen, aber über der Natur.

70. (Die Wunder geben keine Erkenntniss. S. 96.)

Die hier von Sp. versuchte Rechtfertigung seiner Ansicht aus der Bibel selbst leidet an denselben Gewaltsamkeiten der Auslegung, denen man schon früher begegnet ist, und die unvermeidlich sind, wenn bei der Auffassung ihrer Schriften nicht der mythische Gesichtspunkt fest-

gehalten wird, sondern wenn man mit Sp. meint, die Bibel habe schon von Anfang ab das sagen wollen, was Sp. im 17. Jahrhundert nach Christus bei seinen philosophischen Untersuchungen erreicht hat.

71. (Sonnenstrahlen. S. 98.)

Sp. meint den Regenbogen, welcher dem Noah nach der Sündfluth erschien.

72. (Erklärung der Wunder. S. 99.)

Hier hat Sp. die ersten Grundlagen für die später von den protestantischen Rationalisten bis in das Uebermaass getriebene Erklärung der Wunder aus natürlichen Ursachen gelegt. Sp. hat auch hier die Bahn gebrochen; ebenso zeigen sich hier einzelne schwache Anfänge der mythischen Auffassung. Jene natürliche Erklärung der Wunder war in den Zeiten der Aufklärung sehr beliebt, bis später mit Recht die Lächerlichkeit und Unwahrscheinlichkeit hervortrat, die dieser Richtung anhängt, wenn sie sich allgemein geltend macht. Auch hier ist die mythische Auffassung die allein richtige.

73. (Dichterische Ausschmückungen. S. 100.)

Hier tritt die mythische Auffassung dieser Wundererzählungen und der Bibel überhaupt ziemlich deutlich hervor; Sp. fehlt nur darin, dass er den Berichterstattern und Verfassern der Bücher zu viel Absichtlichkeit beilegt; vielmehr waren diese ebenso in gutem Glauben befangen wie ihre Zuhörer, und es bedarf nicht des letzten verzweifelten Mittels der Gottlosigkeit, was Sp. hier herbeiholt.

74. (Die Wunderberichte. S. 101.)

Dies ist der Punkt, den Hume aufgefasst und weiter ausgeführt hat, um dem Wunderglauben entgegenzutreten. Auch hier hat Sp. den Grund gelegt und damit die Sagazität seines Geistes in der glänzendsten Weise dargelegt.

75. (Erklärung der Wunder aus dem Sprachgebrauch. S. 103.)

Auch dieser letzte Gesichtspunkt, auf den Sp. aufmerksam macht, ist von grosser Bedeutung. Er ist theils philologischer Natur und zeigt die genaue und gelehrte Kenntniss des Sp. in diesem Punkte, theils fällt er mit dem mythischen Standpunkt und der kindlich poetischen Ausdrucksweise aller jugendlichen Völker zusammen.

76. (Weissagungen und Wunder. S. 104.)

Diese Unterscheidung in der Auffassung der Weissagungen und der Wunder bei Sp. ist sehr auffallend und merkwürdig. An sich fällt, wie zu Erl. 66 ausgeführt worden ist, die Offenbarung ebenso unter den Begriff des Wunders wie dieses selbst; in beiden Fällen tritt eine Wirkung ein, welche nicht aus den Kräften der Natur, sondern aus dem Willen Gottes ihren Ursprung nimmt, wenn auch Gott bei der Ausführung seines Willens sich der Natur und ihrer Kräfte bedient. Deshalb stellt auch die Bibel beide in Bezug auf die Beweiskraft für die Göttlichkeit der Propheten einander gleich; beide bezeugen in gleicher Weise, dass Gott den Propheten erleuchtet. — Wie Sp. auf diese Unterscheidung gekommen sein mag, ist schwer zu entnehmen. Er hat selbst an die Wahrheit der Offenbarung geglaubt; bei Christus sagt er dies ganz bestimmt, und auch bei den Propheten des Alten Testaments scheint es nach Kap. 1 und 2 seine Ueberzeugung zu sein. Die Wunder dagegen liefen zu sehr gegen seine philosophische Ansicht, und so sehen wir auch an diesem grossen Geist, dass er nicht vermag, sich von dem überlieferten religiösen Glauben ganz frei zu machen; die Wunder schlägt er mit seiner Philosophie nieder; aber bei den Weissagungen beugt sich seine Erkenntniss vor dem ererbten und anerzogenen Glauben.

77. (Der Philosoph. S. 104.)

Damit ist König Salomo gemeint.

Siebentes Kapitel.

78. (Auslegung der Bibel. S. 106.)

Jede Religion, die ihren Inhalt auf schriftliche Urkunden stützt, hat vermöge des Gegensatzes von Glauben und Erkennen oder von Religion und Wissenschaft, der aus dem Gegensatze ihrer Quellen hervorgeht, mit besonderen Schwierigkeiten zu kämpfen. Die Sprache ist ein unsicheres und schwankendes Mittel für die Bezeichnung der Gedanken; die sichere Aufbewahrung der Schrift, ihre getreue Vervielfältigung ist mannichfachen Gefahren ausgesetzt, und der Inhalt dieser Urkunden bleibt unveränderlich, während die Religion selbst durch den Fortschritt der Kultur genöthigt wird, auch ihrerseits ihre Lehren zu modifiziren. Diese Schwierigkeiten mussten in besonders hohem Maasse bei der christlichen Religion hervortreten, da deren heilige Schriften aus sehr alten Zeiten herrühren, verschiedene Verfasser haben, die um viele Jahrhunderte von einander getrennt gelebt haben, und die Wissenschaft gerade unter den christlichen Völkern zu einer Ausbreitung und Kraft gelangt ist, wie bei den Völkern keiner anderen Religion.

Die Leiter der christlichen Kirche und die Gelehrten derselben haben deshalb verschiedene Mittel versucht, um diese Schwierigkeiten zu überwinden. Dazu gehört die Lehre von der göttlichen Inspiration der Verfasser der biblischen Bücher; ferner die Feststellung eines besonderen Kanons von Büchern, besonderer Uebersetzungen *(Septuaginta)* dieser in fremden Sprachen geschriebenen Bücher und eines besonderen Textes *(Vulgata)* durch die Autorität der Kirche; vor Allem aber die Uebertragung der Auslegung der Bibel und der Fortbildung ihres Inhaltes an eine lebendige Persönlichkeit, d. h. entweder an das allgemeine Konzil oder an den obersten Priester oder Papst.

Die Missbräuche, denen dieses letzte Mittel ausgesetzt ist, und die starken Abweichungen von dem Inhalte der Bibel, zu denen dieses Mittel im Laufe der Jahrhunderte nothwendig führte, bestimmten die Reformatoren des 16. Jahrhunderts, dieses Mittel zu beseitigen und eine leben-

dige Autorität der Kirche neben der Bibel nicht zuzulassen. So war es unvermeidlich, dass jene oben angedeuteten Schwierigkeiten in verstärktem Maasse bei jenen Konfessionen hervortraten, welche sich von den Katholiken und deren Autoritäten getrennt hatten.

Es wurde hier unvermeidlich, der Wissenschaft eine wesentliche Mitwirkung bei Auslegung der Bibel, bei Feststellung ihres Textes und bei Ermittelung der Aechtheit ihrer Bücher einzuräumen. Die Wissenschaft würde dieser Aufgabe vollkommen gewachsen sein und hat dies schon bei den Urkunden der heidnischen Religionen bewiesen. Aber es muss ihr dabei volle Freiheit eingeräumt werden; dazu mochten und konnten die Leiter der Kirche sich aber nicht entschliessen. Auch hier trat der Gegensatz zwischen Religion und Wissenschaft hemmend entgegen; man hielt an einzelnen Sätzen, wie dem der Inspiration, eines besonders geschützten Textes u. s. w. fest, und so war es unvermeidlich, dass eine solche Verbindung von Religion und Wissenschaft in diesem apologetischen Theil der Lehre dieselbe Verwirrung bietet, wie sie der dogmatische Theil aus gleichem Grunde enthält.

Das System der Regeln nun, welche die wahre Erkenntniss des Religionsinhaltes aus ihren schriftlichen Urkunden vermitteln sollen, heisst die Auslegung der Bibel; sie bildet den Gegenstand dieses und der folgenden Kapitel. Trotzdem dass Sp. in seiner Ethik sich von dem Glauben befreit hat, haben doch die vorgehenden Kapitel bereits ergeben, dass er hier nicht konsequent geblieben ist. Insbesondere ist es die Offenbarung und die Prophetie, so wie die moralische Seite der Bibel, wo Sp. in merkwürdiger Weise noch an den Begriffen der Bibel mehr oder weniger festhält, obgleich sie sich mit seinen philosophischen Ansichten schwer vereinigen.

Indem sonach auch bei diesem grossen und freien Geist noch ein Stück Glauben zurückgeblieben ist, das sich der völlig freien und rein auf den Quellen der Erkenntniss und der Wissenschaft fussenden Auslegung hemmend entgegenstellt, ist die Folge, dass die Lehre über die Auslegung der Bibel, welche Sp. hier bietet, trotzdem dass sie für ihre Zeit eine ausserordentliche Leistung war, dennoch nicht die volle Wahrheit erreicht und zu vielen Ausstellungen Anlass giebt, die nur dann vermieden wer-

den können, wenn man die Bibel, wie die Edda der Germanen oder den Koran der Türken oder die Veda's der Inder, völlig der wissenschaftlichen Auffassung unterwirft und alle religiösen Schranken des Glaubens schonungslos dabei niederreisst.

Diese Betrachtungen waren diesem Kapitel vorauszuschicken; damit wird das Einzelne sich kürzer und deutlicher erledigen lassen.

79. (Aberglaube. S. 107.)

Diesen Klagen über die Verderbnis der Zeit und über den Unverstand und die Rohheit der niederen Volksklassen begegnet man bei Sp. in allen seinen Schriften. Es ist dies ein Mangel, der um so mehr bei ihm auffällt, als nach seiner Lehre Gott und die Welt einschliesslich der Menschen identisch sind, und alles Einzelne nach ewigen Wahrheiten und Gesetzen aus Gottes Geiste mit unerbittlicher Nothwendigkeit sich entwickelt. Es sind dies Inkonsequenzen, welche zeigen, dass es leichter ist, abstrakte Prinzipien auszusprechen, als ihre Entwicklung und Besonderung folgerecht durchzuführen. Zum Theil liegt eine psychologische Erklärung dafür in den Schicksalen Sp.'s und vor Allem in seiner vereinsamten, dem thätigen Leben und den Arbeiten des Staats und der Gesellschaft fern bleibenden Lebens- und Beschäftigungsweise. Wenn nur die Beobachtung den Inhalt des Seienden dem Geiste zuführen kann, so muss auch der Philosoph, wenn er das Leben und Treiben der Menschen verstehen will, unter ihnen stehen, und vermöge der nur durch Selbstwahrnehmung zu erfassenden Natur der Seelenzustände muss er Lust und Schmerz, Furcht und Hoffnung in allen Richtungen selbst empfunden, Hass und Liebe selbst gehegt, Kampf und Frieden, Böses und Gutes selbst geübt und gethan haben, wenn er die sittliche Welt verstehen und erkennen will (B. I. 96).

80. (Die Bibel ist nur aus sich zu erklären. S. 108.)

Diese Regel des Sp. ist zweideutig. Die Kunst der Auslegung kann ihre Aufgabe nur erfüllen, wenn sie frei und unbeschränkt, rein im Geiste der Wissenschaft die

Mittel der Erkenntniss verwerthen kann. Dann liegt aber auf der Hand, dass sie bei Auffindung des Sinnes der Bibel sich nicht auf sie beschränken kann, sondern den ganzen Kulturzustand des Volkes und der Zeit, wo sie entstanden ist, den Charakter und die Bildung der Männer, welche die Bücher verfasst, beachten und diese Ergebnisse mit den staatlichen und gesellschaftlichen Zuständen anderer Völker jener Zeiten, insbesondere mit ihren Religionen vergleichen muss. Es ist bekannt, welche viel höhere Einsicht in das Wesen des Christenthums, in seine Entstehung und Ausbildung durch die historischen und kritischen Arbeiten der neuen Zeit über die Religionen der Aegypter, Perser, Inder so wie der Römer und Griechen in der Alexandrinischen Zeit gewonnen worden ist. — Die Parallele mit der Naturerklärung passt nicht, weil eben die Natur das Universum selbst ist, die Bibel aber nur ein Stück daraus. — Sp. hat es indess auch nicht ganz so gemeint, wie seine Worte lauten; er verlangt später selbst mehr, insbesondere die Kenntniss der Persönlichkeiten der Verfasser. Der richtige Gedanke, welcher dem Sp. hier vorschwebt, ist, dass man die Bibel nicht unhistorisch behandeln, nicht Ansichten und Meinungen in sie hineintragen soll, welche erst das Produkt einer viel späteren Zeit sind. Freilich hat Sp. selbst diese Regel nicht innegehalten.

81. (Die Göttlichkeit der Bibel. S. 109.)

Der auf die Moral der Bibel gestützte Beweis ihrer Göttlichkeit setzt voraus, dass die Moral, woran Sp. sie prüft, selbst die wahre und göttliche sei. Diesen Beweis bleibt aber Sp. schuldig, und auch in seiner Ethik werden die bekannten Tugenden der Liebe, der Geduld, der Friedfertigkeit u. s. w. nur als die selbstverständlichen Lehren der Moral geboten; auch da fehlt dafür die Begründung. Denn Sp. führt da alles Handeln nur auf Selbsterhaltung und Thätigkeit zurück; aber dass dieser Inhalt nun auch die wahre Moral sei, dieser Beweis bleibt aus. Es ist Sp. hier wie Kant gegangen; sein persönliches sittliches Gefühl und der sittliche Inhalt, welchen er durch Erziehung und Leben von den Autoritäten in sich aufgenommen hatte, galten ihm, wie Kant, von selbst als das Absolute,

als das Sittliche, an dessen Wahrheit und Ewigkeit kein Zweifel sich erheben könne, und wofür deshalb auch kein Beweis erforderlich sei. — Allein das Sittliche befindet sich, wenn auch die Namen der Tugenden und der Institutionen bleiben, doch nach seinem Inhalte in einer steten allmählichen Veränderung. Die Moral einer bestimmten Zeit hat neben Gemeinsamem auch viel Unterschiedenes von der Moral anderer Zeiten und anderer Völker; keine einzelne einer bestimmten Zeit kann sich als die absolute hinstellen, und deshalb kann auch keine als Beweis für die Göttlichkeit der Bibel dienen. Ueberdem ist leicht darzulegen, dass die Moral der Bibel, insbesondere die des Alten Testaments, mit der Moral des Sp. nur wenig übereinstimmt. Das Nähere ist ausgeführt B. XI. 187 u. f.

82. (Geschichte der Bibel. S. 109.)

Unter „Geschichte der Bibel", welcher Ausdruck hier öfter wiederkehrt, ist nicht ihr Inhalt oder die Geschichte zu verstehen, welche darin erzählt wird, sondern die Geschichte der Ereignisse, welche die Bibel als ein äusseres Buch und welche ihre Verfasser als Menschen betroffen haben, und überhaupt alles Material, was im Sinne Sp.'s zur Auslegung der Bibel erforderlich ist. Aehnlich braucht Aristoteles und Baco das Wort *ἱστορια* und *Historia naturae* oder *naturalis* von der äusserlichen Beschreibung des Einzelnen in der Natur.

83. (Der wahre Sinn der Bibel. S. 110.)

Sp. unterscheidet hier richtig die objektive Wahrheit eines Ausspruchs oder Berichtes über eine Thatsache von der Meinung, welche der Verfaser der biblischen Schrift darüber gehabt hat, und welche er mit seinen Worten hat ausdrücken wollen. Jene darf trotz ihrer Wahrheit dem Verfasser gegen den Sinn seiner Worte nicht untergeschoben werden, und umgekehrt darf dem Sinn der Worte keine Gewalt angethan werden, weil er mit der Wahrheit nicht stimmt.

84. (Vereinigung widersprechender Stellen. S. 111.)

Sp. verzagt hier zu schnell in Folge seines zu be-

schränkten Prinzips der Auslegung. Die neuere Kritik hat mit ihren ausgedehnteren Hülfsmitteln, wie sie zu Erl. 80 angedeutet worden, noch Mittel genug, diese Schwierigkeiten zu überwinden.

85. (Erst ist das Allgemeinste zu suchen. S. 112.)

Es ist interessant, wie in dieser Stelle die Gegensätze von Spinoza und Baco auf einander stossen. Baco wird nicht müde, in seinem „Organon“ (z. B. Buch I. Art. 125) davor zu warnen, dass man in der Wissenschaft von dem Einzelnen gleich zu den höchsten Prinzipien mit Ueberspringung der mittleren Sätze überfliege; Sp. aber verlangt gerade diese sofortige Erhebung zu dem Allgemeinsten. Ist die Quelle der Wahrheit nur in dem Denken und ihr Inhalt nur deduktiv zu erreichen, so hat Sp. Recht; kann der Inhalt des Seienden nur durch Wahrnehmung dem Denken zugeführt werden, und kann das Allgemeine daraus nur durch sorgfältiges Vergleichen, Trennen und Beziehen dieses Stoffes erreicht werden, so hat Baco Recht.

86. (Christi Lehre der Geduld. S. 114.)

Diese hier von Sp. selbst beigebrachten Beispiele zeigen auf das Schlagendste die Unwahrheit seines Prinzips, wonach der Inhalt der Bibel nach der Moral bemessen werden soll. Weil die Moral Sp.'s und seiner Zeit mit der hier von Christus gelehrten nicht stimmt, deshalb trägt Sp. kein Bedenken, den Worten Christi Gewalt anzuthun und eine Auslegung anzuwenden, welche allen wahren Regeln widerspricht. Christus hat seine Lehre wirklich wörtlich gemeint, und wenn dies Sp. und vielen Anderen sonderbar und unglaublich scheint, so vergessen sie eben die ganze Situation, in der Christus sich befand. Jener schwärmerische Feuereifer, den kein Stifter einer neuen Religion entbehren kann, muss zu Einseitigkeiten führen. Christus war von allen Banden des realen Lebens abgelöst; er lebte nicht in der Familie, nicht in den Erwerbsverhältnissen der bürgerlichen Gesellschaft, nicht in dem Staate; er kannte nur ein Ziel, die Ausbreitung seiner Lehre der Liebe, der Liebe zu Gott und

dem Nächsten. Dies war der Gedanke, welcher ihn erfüllte, und nichts ist da natürlicher, als dass ein solcher Mann gegenüber der Aeusserlichkeit und Rohheit und Grausamkeit seiner Zeit diese Liebe in einer Weise betont und ausgeübt verlangt, welche für die Mitglieder eines geordneten Staatslebens unmöglich ist.

Aus demselben Grunde wird von Christus in einer übertriebenen und unzulässigen Weise die Sorge für die Armen gefordert, der Eid verboten u. s. w. — Bei dieser Auffassung wird alles Auffallende in seiner Lehre verständlich und die Auslegung der Bibel leicht; hält man aber an der Inspiration oder, wie Sp. hier, an der Göttlichkeit ihrer Moral fest, so geräth man zu jenen Karrikaturen von Interpretation, von denen die Dogmengeschichte auf allen Seiten erfüllt ist.

87. (Gemeinsame Begriffe. S. 115.)

Gemeinsame Begriffe (*notiones communes*) sind nach Sp. die wahren (adäquaten), die Sache selbst treffenden Begriffe; von ihnen unterscheidet Sp. die *notiones universales* und *transscendentales*, welche nach ihm nur verworrene Vorstellungen sind. Das Nähere ist in den Erläuterungen zur Ethik nachzusehen (B. V. 70, 73).

88. (Apokryphen. S. 121.)

Apokryphen (von *αποκρυπτειν*, verbergen) bilden den Gegensatz zu den kanonischen Schriften der Bibel, welche letztere allein als inspirirt gelten, während man dies bei jenen nicht annahm und sie deshalb dem öffentlichen kirchlichen Gebrauch entzog. Ueber die einzelnen Bücher, welche zu den Apogryphen zu rechnen, hat die Kirche namentlich in den ersten Jahrhunderten sehr geschwankt.

89. (Die Lehre der wahren Frömmigkeit. S. 122.)

Ueber die Täuschung Sp.'s von der leichten Erkennbarkeit des Sittlichen und seiner absoluten und unveränderlichen Gültigkeit ist bereits das Nöthige in den Erl. 54 und 81 gesagt worden.

90. (Der rechte Weg der Auslegung. S. 123.)

Auch hier ist Sp. in einer Täuschung befangen. Die wissenschaftliche Auslegung kann nie jene Gewissheit und Einstimmigkeit erreichen, welche die Religion ihrer Natur nach fordert; deshalb muss auch bei dieser Frage der Auslegung der heiligen Schriften die Autorität die letzte entscheidende Stimme haben. Deshalb entspricht die katholische Religion in viel vollkommenerer Weise den Bedürfnissen des Glaubens und der Kirche. Man sehe Erl. 78.

91. (Uebernatürliches Licht. S. 124.)

Diese Angriffe des Sp. gegen das zur Auslegung erforderliche übernatürliche Licht verkennen den wahren Sinn dieses Ausdrucks. Es ist damit theils die göttliche Inspiration gemeint, welche für die vollständige Erkenntniss des Sinnes der Bibel ebenso nöthig ist wie für die Niederschreibung derselben durch ihre Verfasser; theils die Autorität der Kirche oder ihres höchsten Priesters, welche allein die Einstimmigkeit und die Ueberzeugung der Gläubigen in Bezug auf eine bestimmte Auslegung herbeiführen kann. Beides kann die Wissenschaft nicht ersetzen. Sp. entging dies, weil ihm überhaupt die Erkenntniss des tieferen Gegensatzes zwischen Religion und Wissenschaft fehlte.

92. (Maimonides. S. 127.)

Es bleibt zweifelhaft, ob Sp. die Ansichten des Maimonides richtig aufgefasst hat. Allerdings geht Maimonides davon aus, dass das Gesetz Mosis von den Juden nicht blos zur Moral und zur Begründung ihres Staats gegeben sei, sondern auch zur Offenbarung der höchsten Wahrheiten über Gott und sein Verhältniss zur Welt und den Menschen. Insoweit steht Maimonides der Wahrheit näher als Sp., der den wesentlichen Inhalt der Bibel auf die Moral beschränkt. Auch hat Maimonides zwar eine strenge Prüfung des biblischen Inhalts durch den Verstand verlangt; allein er hat daneben auch die Offenbarung der Propheten anerkannt. Nach Ueberweg, „Geschichte der

Philosophie“ II. 177, hat Maimonides behauptet, dass Gott nicht blos die Form, sondern auch die Materie der Welt aus dem Nichts geschaffen habe, also gerade das Gegentheil dessen, was ihm Sp. hier in den Mund legt.

93. (Freiheit des Urtheils. S. 128.)

Auch hier verwechselt Sp. die Moral mit der Religion und den religiösen Zustand des Einzelnen mit dem der Kirchengemeinde. Letztere kann ebensowenig wie der Staat ohne äussere Autorität bestehen, und wo sie fehlt, löst sich die Religion in zahllose Sekten auf; aber selbst diese können sich als solche nur durch eine Art von Autorität erhalten. Deshalb leidet das Unternehmen der freien Gemeinden der Neuzeit an einem inneren Widerspruch. Indem sie den Inhalt des Glaubens jedem Mitglied freigeben, fehlt ihnen die wahre Gemeinschaft und vor Allem die Kraft des Glaubens, welche allein vermag die äusseren Hindernisse zu überwinden und eine grosse kraftvolle neue Gemeinschaft zu bilden. Deshalb das dürftige und matte Vegetiren dieser Gemeinden trotzdem, dass in ihnen das höchste Gut, die Glaubensfreiheit, im vollsten Maass verwirklicht ist.

Achtes Kapitel.

94. (Geschichte der Bibel. S. 129.)

Was unter „Geschichte der Bibel“ zu verstehen, ist in Erl. 82 erläutert worden.

95. (Kritik des Textes. S. 129.)

Sp. deutet damit auf die Lehre von der göttlichen Inspiration der Bücher des Alten Testamentes hin; er behandelt sie verächtlich, weil ihm die Erkenntniss des Gegensatzes zwischen Religion und Wissenschaft abging; ohnedem würde er bemerkt haben, dass keine Religion ohne ein ähnliches Prinzip für ihre heiligen Urkunden bestehen kann. Deshalb hat auch die evangelische Kirche, welcher diese Autorität fehlt, durch die von der Wissen-

schaft geübte Kritik über die Verfasser der einzelnen Bücher, über die Zeit ihrer Entstehung, die Aechtheit ihres Textes, die Richtigkeit der Varianten und Uebersetzungen eine Erschütterung erhalten, die allmählich immer tiefer dringt und den Glauben in einer bedenklichen Weise geschwächt hat.

96. (Hezra. S. 130.)

Aben Hezra oder Ben Salomo Esdra war ein Rabbiner, lebte im 14. Jahrhundert und schrieb einen damals hochgeschätzten Kommentar über den Pentateuch, dessen Manuskript sich in der Bodleyanischen Bibliothek befinden soll.

98. (Die Bücher Mosis. S. 134.)

Die hier folgende Ausführung, dass Moses zwar nicht die 5 Bücher seines Namens, aber andere, insbesondere ein Buch des Gesetzes verfasst habe, ist ein Irrthum Sp.'s. Die späteren Forschungen haben ergeben, dass zu Mosis Zeit mit dem Schreibgebrauch nur erst ein geringer Anfang gemacht worden, und dass überhaupt erst seit den Prophetenschulen Samuel's im 11. Jahrhundert v. Chr. umfänglichere Aufzeichnungen von Gesetzen und Geschichte bei den Juden geschehen sind. Die Beweise, welche Sp. hier für seine Ansicht beibringt, erklären sich einfach daraus, dass die Verfasser der Bücher Mosis im 10. Jahrhundert sich selbst in der irrthümlichen Meinung befunden haben, dass Moses dergleichen Bücher abgefasst habe.

99. (Moses hat die Bücher Mosis nicht verfasst. S. 136.)

Dieses philologisch-kritische Ergebniss über den Verfasser der fünf Bücher Mosis war für die Zeit Sp.'s eine bedeutende Leistung; sie erforderte nicht nur grosse Gelehrsamkeit und umfassende Sprachkenntnisse, sondern auch grossen persönlichen Muth, um der damals noch allgemein bei Juden und Christen geltenden Lehre von der Inspiration der Bibel entgegenzutreten und sich deren Verfolgungen preiszugeben. — Die neuere Kritik hält diese Ergebnisse im Wesentlichen noch heute aufrecht.

Danach sind die ersten vier Bücher Mosis erst seit Salomo's Zeit nach und nach entstanden; dagegen ist das fünfte Buch wahrscheinlich erst zu Josua's Zeit gegen 627 v. Chr. entstanden und erst da der Pentateuch abgeschlossen worden. Dagegen ist es unrichtig, wenn Sp. in diesem Kapitel weiter ausführt, dass die sämmtlichen fünf Bücher Mosis und der grossen Propheten bis zum Buche der Könige von einem Verfasser herrühren. Das Buch Josua ist vielleicht gleichzeitig mit den ersten vier Büchern Mosis entstanden, weiterhin die Bücher der Richter und Samuel's gegen das 8. Jahrhundert v. Chr., und erst im Exil die Bücher der Könige. Die Beweise des Sp. erledigen sich leicht durch die späteren Ueberarbeitungen dieser Bücher und ihre letzte Einordnung in einen Kanon.

100. (Hezra. S. 139.)

Hezra oder Esra war ein jüdischer Gesetzlehrer des 5. Jahrhunderts v. Chr. Er führte 458 v. Chr. die zweite Karawane der Juden aus dem Exil nach Judäa. In ihm personifizirte sich die streng gesetzliche und nationale Richtung des Judenthums. Die Sage erzählt von ihm, dass er die bei der ersten Zerstörung von Jerusalem verbrannten heiligen Bücher aus dem Gedächtniss wieder aufgezeichnet habe, oder dass er den alttestamentlichen Kanon gesammelt habe. Das nach ihm benannte Buch der Bibel rührt mit dem Buch Nehemia aus dem 2. Jahrhundert v. Chr. her. Jene Sagen scheinen einen ähnlichen Ursprung wie hier die Meinung Sp.'s zu haben, deren Irrthümlichkeit jetzt feststeht, wie zu Erl. 99 bereits dargelegt worden ist.

Neuntes Kapitel.

101. (Ueberschrift vom 9. Kap. S. 144.)

In diesem Kapitel setzt Sp. seine philologisch-kritischen Untersuchungen über die Bücher Mosis und die älteren Propheten fort. Sie zeugen von der grossen Belesenheit,

Gelehrsamkeit und Ausdauer Sp.'s, haben aber nur für den gelehrten Kenner der hebräischen Sprache ein besonderes Interesse. Im Allgemeinen dienen sie nur dazu, die Annahme einer göttlichen Inspiration dieser Bücher zu erschüttern, und in dieser Beziehung hatten diese Untersuchungen für die Zeit Sp.'s auch eine allgemeine Bedeutung. Im Einzelnen geben sie zu keinen besonderen Bemerkungen Anlass. Die Annahme, dass Hezra alle diese Bücher verfasst habe, von der Sp. hier wieder ausgeht, ist bereits bei Erl. 100 als irrig bezeichnet worden. Die Mängel, welche Sp. zum Beweis seiner Ansicht erwähnt, erklären sich auch daraus, dass Mehrere und zu verschiedenen Zeiten an diesen Büchern gearbeitet haben.

Zehntes Kapitel.

102. (Ueberschrift vom 10. Kap. S. 155.)

Auch in diesem Kapitel setzt Sp. seine philologisch-kritischen Untersuchungen über die Verfasser und den Text der Bücher des Alten Testamentes fort. Das darüber zu Kap. 8 und 9 Gesagte ist deshalb hier zu wiederholen. Diese Untersuchungen zeugen von der grossen Belesenheit und Gelehrsamkeit Sp.'s in der jüdischen Literatur über das Alte Testament; seine Resultate stimmen im Wesentlichen bereits mit dem, was die spätere Zeit darüber mit ihren weit grösseren Hülfsmitteln festgestellt hat. Da indess diese Untersuchungen nur in entfernterer Beziehung zur Philosophie stehen und wesentlich nur den genauen Kenner der alten Sprachen interessiren, so wird es nicht nöthig sein, die bei einzelnen Büchern abweichenden Ergebnisse der neueren Wissenschaft hier anzuführen. Alle diese Bücher der späteren Propheten und der sogenannten Hagiographen (Psalmen, Hiob, Hohelied, Prediger, Ruth, Klagelieder, Esther) sind erst nach dem Exil verfasst und gesammelt worden. Die Bücher der Chronik sind erst in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts v. Chr., das Buch Daniel erst gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. verfasst. Das Alte Testament als eine Sammlung heiliger Schriften wird zuerst im Prologe des Jesus Sirach, ungefähr 130 Jahr v. Chr., erwähnt.

103. (Kanon. S. 165.)

Der Kanon der alttestamentlichen Bücher war überhaupt nicht bei allen Juden derselbe. Die Samaritaner, welche sich der neueren Entwickelung des jüdischen Geistes verschlossen, nahmen in den Kanon nur die fünf Bücher Mosis auf und benutzten ausserdem nur noch eine alte Bearbeitung des Buchs Josua. Dagegen nahmen die Alexandrinischen Juden mit ihrer griechischen Uebersetzung (Septuaginta) noch andere apokryphische Bücher in den Kanon auf, welche wieder die palästischen Juden (Pharisäer) davon ausschlossen. Der Kanon schwankte später in gleicher Weise zwischen den Katholiken und Protestanten, und es beruht zum Theil auf äusserlichen Umständen, dass Luther von den Apokryphen einzelne Bücher aufgenommen, andere ausgeschlossen oder nicht übersetzt hat.

104. (Neues Testament. S. 166.).

Schon Luther hat eine kühne Kritik gegen das Neue Testament geübt und den Brief an die Hebräer und die Apokalypse als apokryph bezeichnet; auch der gelehrte Melanchton ist hierfür thätig gewesen. Ueberhaupt waren die Reformatoren hierin freisinniger wie die spätere Zeit, wo die Orthodoxie diese Untersuchungen bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts nicht aufkommen liess. Es ist auffallend, dass Sp., wie er hier bekennt, die Arbeiten der Reformatoren nicht selbst studirt und die genaue Kenntniss des Griechischen sich nicht angeeignet hat. Es sind dies Nachwirkungen seiner jüdischen gelehrten Erziehung, bei welcher nur die jüdische Literatur und die semitischen Sprachen damals gelehrt wurden. Deshalb musste Sp. schon das Latein bei v. Ende nachträglich erlernen, und es bleibt ein bezeichnender Zug in seinem Wesen, dass er das Griechische vernachlässigte, während doch die klassischen Studien damals in Holland und Frankreich in der höchsten Blüthe standen, und die Kenntniss dieser Sprache selbst bei vielen Frauen, wie bei der Königin Christine von Schweden, der Prinzessin von der Pfalz u. s. w., angetroffen wurden. Es zeigt, dass es Sp. nie um Universalität, um Erschöpfung des philosophischen Materials zu thun gewesen ist. Seine Kenntniss dieses

Materials war ausserordentlich beschränkt; neben der jüdischen Literatur des Talmud und der Kabbala kannte er genauer nur die Werke von Descartes und Hobbes. Dagegen scheint er die Werke Plato's, Aristoteles', der Patristiker und Scholastiker so gut wie gar nicht gelesen zu haben. Ebenso würdigt er den Realismus Baco's, der zu seiner Zeit die Welt erfüllte, kaum eines Blickes und bleibt davon ganz unberührt. Dies zeigt von einer Einseitigkeit und von einer Unempfänglichkeit für Auffassungen, die seiner Natur zuwider waren, welche es erklärt, dass Sp. sich immer mehr in sich selbst vertiefte und in ein aus sich selbst gesponnenes Netz von Gedanken zurückzog, das in seiner Ethik die Vollendung erhielt.

Elftes Kapitel.

105. (Die Offenbarung im Neuen Testament. S. 167.)

Die hier verhandelte Frage ist nur deshalb für Sp. schwierig geworden, weil er, wie Kap. 1 und 2 gezeigt haben, in Bezug auf die Offenbarung oder übernatürliche Erleuchtung einzelner Menschen durch Gott noch merkwürdigerweise an dem Glauben und den Lehren der Bibel festgehalten hat, obgleich sich dies mit den Grundsätzen seiner Ethik kaum vereinigen lässt. — Es ist unzweifelhaft, dass die Apostel ihre Lehren und Mittheilungen anders verkündeten wie die Propheten; allein dies war lediglich die Folge der veränderten Zeiten und der fortgeschrittenen Bildung. Zu der Apostel Zeit war die Erkenntniss der natürlichen Ursachen der Dinge schon so weit vorgeschritten und in dem Volke schon so viel mehr verbreitet, dass jener unmittelbare Verkehr Gottes mit den Menschen und jenes stete Eingreifen desselben in die Vorgänge der Natur und in das Denken der Menschen, wie es zu Mosis und der Propheten Zeiten noch allgemein geglaubt wurde, nicht mehr festgehalten werden konnte. Die Apostel gaben deshalb ihren Offenbarungen unwillkürlich, wie schon Christus gethan, eine feinere und mehr vermittelte Form, und die Folge ist, dass bei ihnen ihre eigene Auffassung der neuen Lehre und die geoffenbarte

Form derselben fortwährend durcheinanderlaufen. Ihre Erleuchtung durch den heiligen Geist galt mehr als eine allgemeine, welche sich nicht auf einzelne Sätze oder Vorfälle beschränkte, sondern ihr ganzes Denken erleuchtete. — Deshalb ist der Versuch, den hier Sp. macht, ihre Offenbarungen von ihren eigenen Ansichten zu unterscheiden, ein Irrthum, und die in den Ansichten einzelner Apostel liegenden Differenzen verlieren ihre Schwierigkeit, wenn man den Begriff der Offenbarung nicht festhält, wie Sp. thut, sondern fallen lässt und das Ganze in dem Gewande der Mythe auffasst.

106. (Auftrag der Apostel. S. 170.)

Auch hier geräth Sp. in falsche, rein verständige Reflexionen. Hätte er den geschichtlich veränderten Zustand der Welt zu der Apostel Zeit und daneben die durch die Tradition hineingewobenen Mythen beachtet, so würde er diese Unterschiede als durchaus natürliche Folgen dieser thatsächlichen Momente erkannt haben.

107. (Was den Verstand übersteigt. S. 172.)

Sp. will sagen: In der Bibel wird über die Natur Gottes, seine Wirksamkeit gegenüber der Welt und den Menschen das mitgetheilt, was der Mensch mit dem natürlichen Licht allein, d. h. mit den Mitteln der Erkenntniss nicht wissen und erreichen kann; allein deshalb ist ein solches Wissen dem Menschen nicht unmöglich oder unfassbar; es kann vielmehr dem Menschen durch Offenbarung und durch die Bibel mitgetheilt werden; aber der Mensch muss sich nur hüten, diese Mittheilungen durch Zuthaten aus seinem natürlichen Licht zu verfälschen und zu entstellen. Deshalb dürfen solche Mittheilungen nur aus der Bibel selbst und ihrer Auslegung im Sinne Sp.'s abgeleitet werden.

108. (Zeichen. S. 172.)

Unter „Zeichen“ können nur Wunder verstanden werden, oder Weissagungen, deren richtiges Eintreffen sie dann ebenfalls zu Wundern erhebt. Sp. spricht hier ganz

ernsthaft diese Gabe den Aposteln als eine göttliche zu, was schwer mit seiner Lehre von den Wundern in dem Kap. 6 zu vereinigen ist. Auch hier scheint der von ihm festgehaltene religiöse Begriff der Offenbarung störend auf ihn eingewirkt zu haben.

109. (Paulus' Auftrag. S. 173.)

Auch diese Auslegung von Röm. XV. 20 scheint verfehlt; der Grund, weshalb Paulus da nicht predigte, wo der Name Christi, d. h. seine Lehre schon bekannt war, ist nicht, dass er selbst andere Grundansichten wie die übrigen Apostel hatte, sondern, wie der folgende Vers sagt, „weil geschrieben steht, die, welche keine Kunde von ihm erhalten haben, sollen sehen, und die, welche nichts gehört haben, sollen verstehen.“ Unter fremder Grundlage (*αλλοτριον θεμελιον*) ist also nicht eine andere Auffassung der Grundlagen der christlichen Lehre zu verstehen, sondern eine Grundlage, die nicht von Paulus erfolgt ist, dessen Aufgabe vielmehr war, da zu predigen, wo das Evangelium noch ganz unbekannt war.

110. (Juden und Heiden. S. 174.)

Auch hier wird Sp. durch falsche, abstrakt-verständige Reflexionen irre geführt. Es ist unrichtig, dass Jesus nur Moral gelehrt habe; an vielen Orten spricht er über die Natur und Eigenschaften Gottes, über seine eigene Stellung zu ihm, über den Untergang der Welt, über das nahende Himmelreich u. s. w., Dinge, die mit der Moral in keiner anderen Beziehung stehen wie die Religion überhaupt. Auch haben die Apostel das Meiste ihrer Lehren offenbar von Christus selbst empfangen; nur die Begründung und nähere Gestaltung wurde durch die Bildungsstufe jedes Einzelnen beeinflusst, und da hat Paulus das Philosophische eingemischt, nicht weil er den Heiden gepredigt, sondern weil seine eigene Bildung eine höhere war als die der anderen Apostel; denn die Heiden, denen Paulus gepredigt, gehörten der niederen Klasse des Volkes an, waren meist Sklaven und Frauen, bei denen eine philosophische oder nur höhere Bildung so wenig bestand wie

bei dem jüdischen Volke, denen die anderen Apostel predigten.

Zwölftes Kapitel.

111. (Die Handschrift des Gesetzes. S. 175.)

Hier kehrt die Ansicht wieder, dass das Wesen der Religion nur in der Moral bestehe, und alles Andere unwesentliche Zuthaten seien, die ihren Werth nur davon ableiten, dass sie der Befestigung der Moral in dem Herzen der Menschen dienen. Diese Ansicht ist bereits früher (Erl. 81) geprüft und von dem realistischen Standpunkt aus widerlegt worden. Wäre dieser Satz so klar, wie Sp. ihn hier und in dem folgenden Kapitel hinstellt, so wäre es wahrhaft unbegreiflich, wie alle Völker, so weit die Geschichte reicht, rohe und gebildete, in heissen und in gemässigten Ländern, im Glück und im Elend, bis auf die Gegenwart mit solcher Zähigkeit an dem Gegentheil festgehalten und in der Religion mehr wie blosse Moral gesucht und gefunden haben. Dies zeigt, dass in der menschlichen Seele neben dem Gefühle der Lust noch ein Gefühl der Achtung für das Erhabene und Unermessliche besteht, was selbst in dem Wissen neben der Erkenntniss noch eine besondere Art der Gewissheit, d. h. den Glauben begründet und in Verbindung mit der dichterischen Kraft die Grundlage der Religion bildet. In diese haben alle Völker bei ihrem Fortschritt über die rohsten Anfänge der Anbetung und Ehrfurcht vor der unermesslichen Kraft bald die Aufschlüsse niedergelegt, welche der Mensch im Fortgange der Kultur über die höchsten Fragen seines Daseins, seines Ursprungs, seiner Fortdauer, seiner Stellung zu einem höheren Wesen und dessen Natur zu geben sich getrieben fühlt. Gerade weil die Wissenschaft und die Quelle der Erkenntniss hier nicht zureichen, sind die Antworten auf diese Fragen von der Phantasie in die Religion verlegt worden, und wenn daneben das göttliche Wesen auch zur Grundlage der sittlichen Welt erhoben worden ist, so blieb doch die Religion für die Völker in ihrer grossen Masse wesentlich eine Lehre über Gott, sein Wesen, sein Verhältniss zur Natur

und zu den Menschen, über ein künftiges Leben in Gottes Nähe u. s. w. Die Regeln der Moral sind zwar vielfach darin verschlungen worden, aber sie bilden keineswegs das Wesen. Dies ist die historische Thatsache; wenn Sp. und später Kant diese Thatsache aus den Gründen der Wissenschaft angreifen und die Moral als das allein Wesentliche bei der Religion behaupten, so liegt darin eben der Irrthum, dass sie die Religion nicht als eine geschichtiche Thatsache, sondern als eine Erkenntniss behandeln; eine Auffassung, die gegen ihre Natur streitet und zu dem fortwährenden Zwiespalt führt, in dem solche Philosophie sich mit der Wirklichkeit befindet.

112. (Die Angriffe auf den Religionsinhalt. S. 176.)

Mit diesem Waschen seiner Hände in Unschuld, womit schon des Sokrates Schüler diesen haben rechtfertigen wollen, verhält es sich wie mit jener, die Religion in Moral auflösenden Behauptung. Sie ist nur die Folge von dieser, und wenn diese falsch ist, so ist es auch jene; d. h. der Philosoph greift in Wahrheit die Religion von dem Standpunkt der Wissenschaft an und darf sich deshalb, wenn auch seine Gründe wissenschaftlich noch so richtig sind, nicht beklagen, wenn die Vertheidiger des Glaubens mit ihren Mitteln sich dagegen wehren. Selbst der Einwand, dass dies unmoralisch sei, kann hier nicht geltend gemacht werden, da die Moral aus der Religion und deren höchsten irdischen Autoritäten abfliesst. Deshalb hat die Wissenschaft des ganzen Mittelalters diese Schranke, welche die Religion ihr setzte, auch als eine sittliche geachtet, und es gewährt einen widerwärtigen Eindruck, wenn der Philosoph durch Sophistik diese Verhältnisse verdrehen und sich als den unschuldig Leidenden hinstellen will. Vielmehr hat er sich zu vergegenwärtigen, dass die Wissenschaft an der Religion eine unversöhnliche Gegnerin hat, und dass man nicht beiden zugleich dienen kann. Es ist gross, die Wahrheit gegen die religiöse Lehre zu vertreten, aber zu dieser Grösse gehört auch, dass man nicht über Unrecht und Verfolgung klage, wenn der Gegner mit seinen Mitteln sich zur Wehre setzt. Sokrates selbst hat dafür ein erhabenes Beispiel gegeben; trotz seiner wissenschaftlichen Ueberzeugung erkannte

er die Gerechtigkeit des gegen ihn gefällten Richterspruchs an und wies die Mittel zur Flucht von sich. Wie schwächlich ist dagegen die Apologie seiner Schüler bei Xenophon; sie läuft genau auf das hinaus, was Sp. hier geltend macht.

113. (Heiligkeit. S. 176.)

Diese Definition der Heiligkeit ist rein willkürlich; die daraus abgeleiteten Folgerungen können daher nichts beweisen. Es kommt eben auf die Lehre der Kirche an, ob diese Definition gelten soll, oder ob die Heiligkeit einer Sache auch so innewohnen soll, dass sie unzerstörbar ihr anhängt, oder dass, wie bei den Sakramenten, übernatürliche Wirkungen sich damit verbinden. Sp. verfährt hier ebenso willkürlich wie mit den Definitionen im Anfange seiner Ethik, aus denen allerdings die späteren Lehrsätze logisch folgen, aber die deshalb nichts beweisen, weil jene nicht bewiesen sind. Was Sp. für seine Ansicht aus der Bibel beibringt, sind Einzelheiten, die in einer so positiven, von dem Beschluss der Kirche abhängenden Frage nichts für andere Punkte entscheiden können. Auch ist das Beispiel mit der Sprache oder den Worten nicht für körperliche Gegenstände beweisend. — Was insbesondere die Auslegung der Bibel anlangt, so ist klar, dass Sp.'s Meinung hier den Begriff der göttlichen Inspiration derselben über den Haufen wirft und also bei der Wichtigkeit und Bedeutung der Inspiration innerhalb der Kirchenlehre diese geradezu verletzt, mithin nach der Kirchenlehre gottlos ist.

114. (Das Wort Gottes. S. 180.)

In dieser Stelle behandelt Sp. die Lehre von der göttlichen Inspiration der Bibel. Er geht hier ebenso von selbst gemachten Definitionen aus wie bei dem Begriff der Heiligkeit. Ueberall verfällt er in den Fehler, den religiösen Begriffen andere unterzuschieben, die vielleicht der Wissenschaft und der Moral seiner Zeit mehr entsprechen, aber die deshalb nichts beweisen, weil die Religion ihren Inhalt nicht aus diesen Quellen, sondern aus der Autorität und Offenbarung Gottes ableitet. Sp. selbst

hat früher anerkannt, dass die Bibel nur aus ihr selbst ausgelegt werden dürfe; dies gilt in noch viel höherem Grade von der Religion unmittelbar. Es ist das durch alle Jahrhunderte sich hindurchziehende Missverständniss religiöser Reformatoren, die Religion mit der Wissenschaft bekämpfen zu wollen. Besteht der Glaube noch, so ist dieses Mittel völlig machtlos; und ist der Glaube erloschen, so bedarf es dieser wissenschaftlichen Hülfe nicht mehr. Wer braucht heutzutage noch die wissenschaftlichen Gründe, mit welchen Plato die Lehren der griechischen Religion bekämpfte, um nicht mehr an sie zu glauben? Umgekehrt wurde Sokrates wegen seiner Angriffe gegen die Religion zum Tode verurtheilt, obgleich es dieselben wissenschaftlichen Gründe waren, die Plato gegen dieselbe aufstellt, und selbst Sokrates erkennt an, dass das gegen ihn gesprochene Urtheil gerecht sei.

115. (Der Kern der Bibel. S. 182.)

Man sehe hier Erl. 102. Die nähere Begründung dieses Satzes giebt Sp. in dem folgenden Kapitel.

116. (Ob die Religion aus der Moral folgt. S. 182.)

Ob diese rein religiösen Sätze aus der blossen Moral oder der Nächstenliebe folgen, ist eben die grosse Frage, die Sp. allerdings bejaht, aber ohne alle Begründung lässt, und deren Schwierigkeit von Kant tief gefühlt worden ist. Um diese Begründung zu gewinnen, dazu war ein grosser Theil seiner drei Kritiken bestimmt, und um dieser Begründung willen sah sich Kant zu der bedenklichen Unterscheidung von theoretischer und praktischer Wahrheit genöthigt (B. VII. 158, B. VIII. 59).

117. (Verfälschung der Bibel. S. 184.)

Diese Ausführungen des Sp. ruhen auf der bekannten Unterscheidung zwischen dem wesentlichen und unwesentlichen Inhalt der Bibel. Die kirchlichen Autoritäten und Lehrer erkannten die Gefahr einer solchen Unterscheidung besser als Sp. in seiner Naivetät; sie fühlten, dass damit die menschliche Vernunft zum obersten Richter in den

Fragen des Glaubens erhoben und damit das eigentliche Fundament des Glaubens erschüttert wird. Deshalb ist die christliche Kirche in allen ihren Konfessionen immer eine entschiedene Gegnerin dieser Ansichten geblieben und hat an der Inspiration der Bibel als Ganzes festgehalten, ohne sich durch die Schwierigkeiten, in welche diese Ansicht im Einzelnen verwickelt, irre machen zu lassen. Freilich ist hier die katholische Kirche in grossem Vortheil gegen die evangelische, weil dort neben der Schrift noch eine lebendige Autorität in dem Konzil oder dem Papste besteht, die in der evangelischen Kirche fehlt, und die, weil sie nicht entbehrt werden kann, hier von dem Staate übernommen worden ist, aber damit zu den ärgerlichsten Streitigkeiten zwischen Kirche und Staat den Anlass giebt.

Dreizehntes Kapitel.

118. (Die Bibel will nur Gehorsam. S. 185.)

Schon die logische Unrichtigkeit dieses Schlusses ist offenbar; Sp. hat selbst unmittelbar vorher anerkannt, dass die Bibel auch einiges Spekulative lehre. Die Bibel kann sehr Vieles lehren und thut es, was keine Moral enthält oder sich nicht auf den Gehorsam, d. h. das sittliche Handeln bezieht und doch keine Wissenschaft ist, d. h. sie giebt ihre Lehren in einfachen Sätzen ohne wissenschaftliche Begründung und verlangt deshalb den Glauben daran. Die Bibel hat einen ausserordentlich reichen Inhalt neben der Moral, wie ja die christliche Dogmatik aller Jahrhunderte zur Genüge lehrt; sie bietet ihn nur nicht in der Form der Wissenschaft, sondern ersetzt diesen Mangel durch die Wunder und Zeichen. — Die auf den obigen Satz hier gebauten Beweise sind deshalb hinfällig.

119. (Die Erkenntniss Gottes gebietet die Bibel nicht. S. 187.)

Dies ist der bekannte Einwand, dass das Glauben nicht wie das sittliche Handeln von dem Willen des Men-

schen abhänge. Allein die Kirche hat dem schon auf verschiedene Art begegnet, namentlich dadurch, dass sie den Glauben als eine Gnade Gottes darlegt, welche der Mensch durch frommes Handeln und durch Beten sich erwerben könne. — Philosophisch genommen ist jener Einwand wohl richtig, allein Die, welche ihn stellen, übersehen, dass der Glaube oder die subjektive Ueberzeugung eine Wissensart ist (B. I. 61, Ph. d. W. 338), welche ebenso wie die Erkenntniss der Wahrheit an feste Gesetze geknüpft ist. So wie die Erkenntniss auf den Fundamenten der Wahrnehmung und des Denkens ruht (B. I. 68), so ruht der Glaube auf dem Fundament der Achtung und Ehrfurcht vor den Autoritäten, welche in der Erziehung, in dem Leben, in dem Gottesdienst u. s. w. dem Menschen von seiner Geburt ab gegenübertreten und seinen Glauben mit derselben Nothwendigkeit bestimmen, wie jene Fundamente der Erkenntniss den Inhalt seiner Erkenntniss bestimmen. Die Autoritäten der Kirche haben dies auch längst erkannt und deshalb nicht blos jener Erleuchtung des Einzelnen durch die Gnade Gottes vertraut, sondern sich die Macht über die Schule und einen grossen Theil der bürgerlichen Institutionen nebst Reichthümern und Würden verschafft, womit sie bis auf den heutigen Tag sehr gut vermocht haben, den Glauben bei der grossen Masse des Volkes zu erhalten und gegen die bestbegründeten Angriffe der Wissenschaft und Philosophie zu schützen.

120. (Papagei. S. 187.)

Sp. vergisst hier, dass in Bezug auf das Fürwahrhalten der Glaube die Beweise vollständig ersetzen kann.

121. (Die Erkenntniss Gottes. S. 189.)

Wenn auch die angezogenen Stellen der Bibel für die Ansicht des Sp. sprechen, so stehen ihnen doch eine weit grössere Zahl entgegengesetzten Inhaltes gegenüber, und der ganze Begriff des Glaubens, auf den die Apostel so grossen Werth legen, zeigt, dass ihre Lehre mehr als blos die dem Menschen eingeborenen Moralregeln umfasst. Vielmehr enthält sie die geschichtlichen Thatsachen, welche

Jesu Leben und göttliche Abkunft betreffen, und seine Versöhnung der Menschen mit Gott durch seinen Opfertod, was Alles keine Moral ist, aber bekanntlich zu den wesentlichsten Stücken des Glaubens gehört.

122. (Die Lehre von Gott. S. 189.)

Diese Einwürfe und Bedenken lösen sich, wenn die Bibel derselben mythischen Auffassung und Entstehung unterstellt wird, wie es mit den heidnischen Religionen schon längst geschehen ist.

Vierzehntes Kapitel.

123. (Sprüchwort. S. 191.)

D. h.: „Kein Ketzer ohne Schrift.“ Jede Sekte weiss ihre Lehre auf die Bibel zu stützen; gäbe es also keine Bibel, so gäbe es auch keine Sekten.

124. (Glaubensfreiheit. S. 191.)

Hier stellt Sp. das Prinzip unbedingter Freiheit des Glaubens hin. Die Ableitung dieses Satzes ruht lediglich darauf, dass das Wesen der Religion in der Moral liege, und alles Uebrige darin gleichgültig sei. Wenn indess diese Annahme, wie gezeigt worden, falsch ist, so fällt auch jene Folgerung. Sp. vermengt überdem die absolute Freiheit mit der Freiheit des Glaubens innerhalb einer bestimmten Religionsgesellschaft. Jene kann man zugeben; es mag Jeder die Freiheit haben, sich einer von den vielen Religionsgesellschaften anzuschliessen oder auch sich selbst seinen Glauben zurecht zu machen. Obgleich hierbei das Wesen des Glaubens, was gar nicht von dem Belieben oder den Quellen der Erkenntniss abhängt, verkannt wird, so folgt doch aus dieser Freiheit noch nicht das Gleiche für die Mitglieder einer bestimmten Kirche. Diese sind nur eine Gemeinschaft durch die Gemeinschaft des Glaubens, d. h. durch die Gleichheit des Glaubens, und deshalb wird durch die

hier von Sp. gestattete Freiheit die Kirche selbst aufgelöst. Dies ist auch der Grund, weshalb keine Religionsgesellschaft, welche diese Freiheit als ihren obersten Grundsatz proklamirt, wie z. B. die jetzigen freien Gemeinden, vorwärts kommen kann. Die blosse Gemeinsamkeit in den Grundsätzen der Moral reicht für eine Kirchengemeinschaft nicht aus; der Beweis hierfür wird von diesen freien Gemeinden thatsächlich geliefert. Der Mensch braucht für sein Gemüth noch mehr als die Regeln der Moral; er will auch die grossen Fragen über Gott, über Freiheit, Erlösung, Unsterblichkeit u. s. w. beantwortet haben; deshalb verlangt er nach einer Religion, die mehr ist als blosse Moral.

125. (Nächstenliebe. S. 192.)

Die Prüfung dieses Satzes und der hier wiederholt angeführten Beweisstellen ist bereits in Erl. 118 geschehen.

126. (Glaube ohne Werke. S. 193.)

Die entgegengesetzte Stelle des Apostels Paulus lässt Sp. hier weg, während sie gerade den Angelpunkt bildet, um den aller Streit über das Wesen der Religion sich dreht (Erl. 111).

127. (Religionsfreiheit. S. 195.)

Friedrich der Grosse sagt kürzer dasselbe mit den Worten: „Jeder mag nach seiner Façon selig werden.“ Eine solche Ansicht hat ihre Stelle in der Wissenschaft, welche den Glaubensinhalt überhaupt als solchen nicht für eine Erkenntniss, d. h. für die Wahrheit anerkennt; allein sie ist innerhalb der einzelnen Kirchen unmöglich und ein Widerspruch. Jede Religion muss ihren Inhalt als die Wahrheit, ja als die höchste Wahrheit hinstellen, und selbst die Moral ist ihr nicht die Quelle, sondern nur ein Abfluss aus dieser höchsten Wahrheit über die göttlichen Dinge. Eine Kirche, die es also ernst mit ihrem Glauben nimmt, kann diese Freiheit des Glaubens nicht gestatten oder als Regel bei sich gelten lassen; sie würde damit ihre Einheit und ihre Kraft, zu existiren,

vernichten. Eine andere Frage ist, welche äusseren Folgen sich an den Unglauben knüpfen sollen? Hier kann die Kirche strenger oder milder sein, wie die Geschichte lehrt.

128. (Ableitung der Religion aus der Moral. S. 195.)

Das Folgende ist eine höchst interessante Ableitung religiöser Sätze aus der Moral. Sp. hat damit den Grund zu dem Begriff der natürlichen Religion gelegt, den die Folgezeit so lebhaft aufgegriffen, und den Kant in seiner „Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft" zur vollen Klarheit entwickelt hat. Man sieht, dass auch die grössten Männer, welche die Religion ganz in die Moral aufgehen lassen wollen, dennoch fühlen, dass der Mensch noch ein Mehreres über die Moral hinaus bedarf (Erl. 124). Um aber konsequent zu bleiben, behauptet sowohl Sp. wie Kant, dass diese Sätze der sogenannten natürlichen Religion sich aus der Moral ergeben und deshalb nur Folgesätze derselben seien. Sp. geht hier mit einem für seine sonstige Strenge unglaublichen Leichtsinn zu Werke; es ist nichts leichter, als zu zeigen, dass alle diese sieben Sätze, die er hier aufstellt, der geoffenbarten Religion entlehnt sind und in keiner Weise aus der reinen Moral abgeleitet werden können; ganz abgesehen davon, dass die Moral selbst ein Veränderliches ist. Kant ist hier viel strenger zu Werke gegangen; er musste seinem Geist die höchsten Torturen auflegen, um diese angeblichen Konsequenzen zu gewinnen und damit sein religiöses Gefühl zu befriedigen. Man sehe Erl. 54, 81. Uebrigens sind die hier aufgestellten Sätze vielfach mit den Lehrsätzen Sp.'s in seiner Ethik unvereinbar, wo Gott nur die Substanz der Welt ist, ohne Persönlichkeit, ohne Vorstellen und Wollen. Dennoch trägt Sp. hier diese Sätze mit vollem Ernste als die Wahrheit vor; er erkennt in dem Folgenden diese Differenz selbst an und will sie als eine unerhebliche behandeln. Allein es giebt in der Wahrheit keine erhebliche und keine unerhebliche Wahrheit. Fordert die Moral jene sieben Glaubenssätze, so müssen sie auch wahr sein; stehen sie aber mit der Ethik Sp.'s in Widerspruch, so kann er sie nicht als wahr behaupten. Diese Unklarheiten gehören jenem schwankenden, halb auf die Erkenntniss,

halb auf den Glauben sich stützenden Standpunkt an, den selbst Sp. nicht ganz zu verlassen vermochte.

129. (Philosophie und Glaube. S. 198.)

Sp. behandelt hier die grosse Frage über die Stellung der Philosophie zur Religion oder der Erkenntniss zum Glauben. Die Auffassung des Realismus hierüber ist in den früheren Erl. 2, 28 und in der Vorrede zu B. XXI. bereits ausführlich dargelegt. Sp. stimmt hier beinahe wörtlich damit überein; auch er trennt beide durchaus und stützt diese Trennung auf die verschiedenen Quellen, aus denen beide ihren Inhalt schöpfen. Nach Sp. entnimmt die Philosophie ihren Inhalt aus den gemeinsamen Begriffen (d. h. aus Wahrnehmen und Denken, B. V. 60), die Religion aber aus der Schrift und Offenbarung (d. h. aus den Aussprüchen der Autoritäten [Propheten]). Dies stimmt genau mit der Lehre des Realismus. Aber wunderbar ist nun der Sprung, mit dem Sp. hier aus diesem Satze folgert, dass die Religion Jedem die Freiheit lasse, über Alles zu denken, wie er wolle (also auch über Gott u. s. w.); nur die Moral dürfe davon nicht berührt werden. Der logische Fehler dieser Folgerung ist so grob, dass man staunen muss, wie Sp. sie dennoch ziehen konnte. Man kann offenbar über dieselbe Sache nicht zweierlei Gewissheiten in seiner Seele haben, so vielfach auch schon dieses Kunststück in den Zeiten des Religionsdruckes versucht worden ist. Fordert die Moral, wie Sp. meint, bestimmte Glaubenssätze, so hört eben die Freiheit hier auf, und der Fromme hat dann nicht das Recht, hierüber zu philosophiren. Kann er aber seine gewonnene wissenschaftliche Ueberzeugung von der Unwahrheit dieser Sätze nicht wieder von sich abthun, so ist er damit eben kein Mitglied dieser Religionsgesellschaft mehr und hat die Folgen davon über sich ergehen zu lassen. — Jede Religion hat die Unterscheidung zwischen wesentlichen (fundamentalen) und unwesentlichen Lehren, welche letztere entweder nicht gewusst oder selbst bezweifelt werden können, ohne das Heil der Seele und die Gemeinschaft mit ihrer Kirche zu gefährden. Allein welche Lehren dies sein sollen, wie diese Grenze zu ziehen sei, kann offenbar nicht die Wissen-

schaft der Religion vorschreiben; dies ist eben die eigene Sache jeder Religion. Nachdem Sp. hier anerkannt hat, dass zwischen beiden keine Gemeinschaft bestehe, hätte er selbst diese Regel innehalten und es nicht unternehmen sollen, von der Philosophie aus der Religion vorschreiben zu wollen, welche Sätze in ihr wesentliche seien und welche nicht. — Baco und Descartes, die Zeitgenossen Sp.'s, verfuhren hier richtiger; sie erkannten ebenfalls den Gegensatz zwischen Philosophie und Religion an, allein sie unterschieden sie nach den Gebieten; in das übernatürliche (mit dem natürlichen Licht nicht zu erreichende) Gebiet der Religion soll nach ihnen sich die Philosophie nicht mischen, selbst wenn ihre Mittel dahin reichen; sie hat sich hier der Offenbarung unterzuordnen; während Sp. der Philosophie gestattet, sich einzumengen und über das Wesentliche und Unwesentliche der Religion den Ausspruch zu thun. — Dass übrigens auch die Abgrenzung der Objekte beider keinen Frieden zwischen ihnen herstellt, ist anderwärts dargelegt worden (B. XXI. Vorrede).

Funfzehntes Kapitel.

130. (Philosophie und Theologie. S. 199.)

Hier legt Sp. mit treffenden Worten dar, dass Religion und Wissenschaft getrennt bleiben müssen. Die Schwierigkeit für den in der Religion auferzogenen Philosophen ist nur, diese Regel immer inne zu halten; Sp. selbst hat es, wie sich ergeben hat und noch ergeben wird, nicht vermocht.

131. (Pharisäer. S. 199.)

Unter Pharisäer versteht hier Sp. die Rabbiner, wie er selbst später sie nennt; man könnte vermuthen, es müsse heissen: „Der Erste (Kommentator), welcher annahm, dass die Schrift bei den (alten) Pharisäern der Vernunft“ u. s. w.; allein da Sp. sagt, Maimonides habe bei ihnen *(inter eos)* grösseres Ansehn genossen, und dies nur auf die Pharisäer sich bezieht, so kann man nur annehmen, dass Sp. hier unter Pharisäer die Rabbiner verstanden hat.

132. (Was der Vernunft widerspricht. S. 200.)

Diese an sich so scheinbare Ausführung zerfällt, wenn man bedenkt, dass das Fürwahrhalten des Menschen verschiedene Quellen haben kann. Es kann aus den Fundamenten der Erkenntniss hervorgehen; dann ist es zugleich die Wahrheit; es kann aber auch auf dem Ansehn und dem Beispiel der Autoritäten und auf dem Gefühl in Folge der Erziehung u. s. w. ruhen, dann ist dieses Fürwahrhalten der Glaube. Die persönliche Gewissheit kann in beiden Fällen gleich fest und stark sein; auch ist es nicht gerade nothwendig, dass der Inhalt des Glaubens dem Inhalte der Erkenntniss nicht widerspreche. Selbst der grösste Theil der wissenschaftlichen Wahrheiten beruht bei den meisten Menschen nur auf dem Glauben. Denn nur Wenige sind z. B. im Stande, die Gesetze der Naturwissenschaften selbst zu prüfen und aus ihren eigenen Beobachtungen abzuleiten; die grosse Mehrzahl nimmt sie auf Treue und Glauben der Lehrer und der Bücher an; d. h. ihr Fürwahrhalten ruht dabei nur auf dem Glauben. In Dingen, die durch die Mittel der Erkenntniss sich nicht erreichen lassen, also in den Lehren der Religion, kann das Fürwahrhalten immer nur ein Glauben sein. Deshalb ist schon die Alternative Sp.'s: „Mit oder ohne die Vernunft etwas fürwahrhalten," zweideutig. Das Glauben ruht zwar nicht auf den Gründen der Erkenntniss, ist aber deshalb nicht unvernünftig, da es eine Wissensart ist, welche der Seele wesentlich und dem Menschen unentbehrlich ist; denn Niemand kann Alles, was er an Wissen braucht, selbst prüfen.

Es bleibt also blos die Frage: Wie ist der Fall zu erledigen, wenn die Erkenntniss dem Glauben widerspricht? Nun erhellt aus dem Obigen leicht, dass dies, wie die Juristen sagen, ein *quaestio facti* und nicht *juris* ist. Hierüber giebt es keine Regel der Klugheit oder Moral, sondern in solchem Fall wird jeder Einzelne derjenigen Quelle vertrauen, welche bei ihm in diesem Falle die stärkste Gewalt hat. In Gebieten, welche der Erkenntniss zugänglich sind, kann allerdings der Glaube allmählich erschüttert und so der Wahrheit Raum verschafft werden. Anders liegt die Sache aber in Gebieten, wo die Erkenntniss nicht hinreicht, und dies ist der Fall

bei der grössten Zahl der Lehrsätze der Religion. Wenn hier die Vernunft doch eine Einsicht behauptet, so ist dies eine Anmassung, zu der sie kein Recht hat, und der Glaube wird deshalb hier die Angriffe auf die Religion mit viel grösserer Sicherheit zurückweisen. Der fortdauernde Bestand der Religionen trotz der seit Jahrhunderten gegen sie geführten Angriffe der Wissenschaft erweist dies. Hier kann nur bei Einzelnen die philosophische Sophistik oder Doktrin so viel vermögen, dass sie mit Hülfe anderer günstiger äusserer Umstände den Glauben verdrängen und den Einzelnen über die Autorität der Bibel und Gemeinde erheben kann.

Alles dies sind also Thatfragen, die in den Gang der Geschichte fallen, von der thatsächlichen Entwickelung der Völker abhängen und sich deshalb im Voraus nur schwer beantworten lassen. In keinem Falle kann aber durch rein verstandesmässige Deduktionen, wie hier von Sp. geschieht, diese Frage entschieden werden.

Nun ist allerdings richtig, dass der Glaubensinhalt in dem Detail auf manche Schwierigkeiten geräth und auf harte Proben gestellt wird, wenn, wie bei dem Christenthum, seine Urkunden aus den verschiedensten Zeiten und von den verschiedensten Verfassern herrühren, und wenn die Wissenschaft auf die Unklarheiten, Widersprüche, auf die Einflüsse roher Sitten und grober Unwissenheit in diesen Urkunden, so wie auf das Unsichere der Manuskripte, ihrer Uebersetzungen und Lesarten aufmerksam macht. Dies Alles kann je nach der Empfänglichkeit des Einzelnen entweder zur Erschütterung oder Beschränkung des Glaubens führen; aber es kann auch, und dies übersieht Sp., von der Innigkeit des Glaubens überwunden werden oder wenigstens an der geringen geistigen Ausbildung der Menge spurlos vorübergehen. Der Glaube vermag selbst dem härtesten Widerspruch zu widerstehen, wie die Dogmen von der Dreieinigkeit u. s. w. beweisen. Aber noch viel gewöhnlicher und natürlicher ist es, dass selbst der Gebildete durch solche Widersprüche nicht gestört wird, weil er sie nicht *gleichzeitig* in seinem Wissen sich vorstellt. Um nur *ein* schlagendes Beispiel hier zu geben, nehme man das Beten. Der grössere Theil der Gebildeten ist jetzt überzeugt, dass der Lauf der Welt und das Eintreten der einzelnen Ereignisse nach

festen Gesetzen geschieht, dass also Gott, selbst auf seine Bitten, daran nichts ändert. Dessenungeachtet finden Dank- und Bittgebete bei den meisten dieser Gebildeten noch heute mit gläubiger Ueberzeugung statt. Dies ist nur möglich, weil man bei jener Nothwendigkeit nicht an das Beten und bei diesem nicht an jene Nothwendigkeit denkt, und deshalb beim Beten im Drange seiner Gefühle diesen Widerspruch nicht bemerkt. — So erklärt sich Vieles, was dem Philosophen mit seiner blossen Vernunft unbegreiflich erscheint, und die menschliche Natur und die Menge ist nicht so verrückt oder verdorben, wie diese Philosophen meinen, weil sie bei ihr kein Gehör finden.

133. (Maimonides. S. 203.)

Hier ist der Text unvollständig; es muss heissen: Deshalb verwerfe ich die Aussprüche Beider, sowohl des Maimonides wie des Alpakhar; denn Sp. hat vorzüglich die Ansicht des Letzteren hier bekämpft.

134. (Lebensregeln. S. 203.)

Auch dies ist eine Täuschung; die Moral, welche Jesus predigt, und noch mehr die Moral des Alten Testaments, hat so viele bedenkliche Sätze, dass Sp. selbst oben genöthigt gewesen ist, die Vernunft zu Hülfe zu nehmen und dem Ausspruch Jesu, dass man nach dem Schlage auf die rechte Wange auch die linke hinhalten solle, eine Auslegung zu geben, welche diesen Satz für den regelmässigen Zustand der Gesellschaft völlig aufhebt. Nirgends ist die Bibel schwankender als in ihren sittlichen Vorschriften; denn kein Gegenstand ist schwerer wie die Moral in bestimmte Regeln zu fassen (B. XI. 129).

135. (Offenbarung ist nothwendig. S. 204.)

Dies ist für einen Philosophen ein ausserordentliches Zugeständniss, was überdem sich mit den Sätzen der Ethik Sp.'s nicht vereinigen lässt. Kant ging nicht so weit, sondern suchte den Lohn der Tugend in dieser oder jener Welt aus der Vernunft selbst herzuleiten, indem er es zu einem Postulat der Vernunft erhob, dass der des Glückes

Würdige auch dereinst des Glückes theilhaftig werde. Die Schwäche dieser Ansicht ist anderwärts (B. VII. 132, B. VIII. 53) dargelegt worden.

136. (Der Glaube durch die Zeichen. S. 205.)

Auch diese Ansicht ist nicht allein schwer mit Sp.'s Lehre in seiner Ethik, sondern auch mit seinen oben dargelegten Ansichten über die Beweiskraft der Wunder zu vereinigen.

137. (Wort Gottes. S. 206.)

Es ist bereits zu Erl. 86, 134 gesagt worden, dass eine grosse Zahl von sittlichen Regeln und Anweisungen des Alten und auch des Neuen Testaments mit der Moral der Gegenwart und auch mit der Moral zu Sp.'s Zeit nicht übereinstimmen und nur durch die gewaltsamsten Auslegungen unter sich und mit diesen nothdürftig vereinigt werden können. Schon deshalb ist das Fundament, auf das Sp. die Autorität der Bibel baut, höchst bedenklich; er selbst ist deshalb genöthigt, Gründe aus der Vernunft und der Klugheit hinzuzunehmen. So zeigt sich bei Sp. ein dunkles Gefühl von der neben der Erkenntnissquelle (Vernunft) in der menschlichen Seele bestehenden zweiten Quelle des Fürwahrhaltens. Der Realismus nennt sie Achtung vor der Autorität, Sp. nennt sie Offenbarung und Glauben an diese; allein er vermag diesen wichtigen Punkt, auf dem alle Einsicht in das Wesen der Religion beruht, nicht vollkommen klar zu stellen, und deshalb kommt seine Ausführung immer wieder auf die Alleinherrschaft der Vernunft zurück.

138. (Schluss vom 15. Kap. S. 208.)

Hier erkennt Sp. die grosse Bedeutung des Glaubens für die Sittlichkeit an. Wenn auch nach seiner Ansicht Einzelne durch die Vernunft allein ein sittliches Leben gewinnen können, so erkennt doch Sp. an, dass für die grosse Masse der Menschen dies nur durch die geoffenbarte Religion geschehen könne. Damit ist der Satz des Realismus wesentlich anerkannt, dass der Gehorsam und

die Tugend sich für die grosse Mehrzahl der Menschen aus der Autorität der Kirche und Gemeinde entwickelt und ihre Sittlichkeit nur daher entnimmt. Freilich fehlt hier die tiefere Begründung, dass alles Sittliche überhaupt nur in solchen erhabenen Autoritäten seine Quelle habe (B. XI. 49). Indess ist Sp. hier doch weit mehr bei der Wahrheit geblieben als Kant, welcher nur die Vernunft als die Quelle des Sittlichen anerkennt und jedes Handeln aus einem anderen Beweggrund, als weil es die Vernunft gebietet, für unsittlich erklärt.

Sechzehntes Kapitel.

139. (Ueberschrift vom 16. Kap. S. 208.)

In dem ersten Theile dieses Werkes hat Sp. die wichtigsten Begriffe der Religion, namentlich aus dem apologetischen Theile der Glaubenslehre erörtert; es waren die Begriffe der Offenbarung, der Propheten, der Wunder, der Auslegung der Bibel, die Fragen nach der Entstehung ihrer einzelnen Bücher, der Aechtheit ihres Textes, des Wesentlichen und Unwesentlichen in der Religion und des Verhältnisses zwischen Religion und Philosophie. Sp. hat damit einen grossen Theil dessen behandelt, was man jetzt Religionsphilosophie zu nennen pflegt.

Mit dem 16. Kapitel geht Sp. zu einem ganz neuen Gegenstande, der nicht mehr die Religion, sondern das Recht betrifft; es ist ein Stück Rechtsphilosophie im heutigen Sinne, was Sp. hier in dem zweiten und letzten Theil seiner Schrift behandelt. Die Verbindung zweier an sich so getrennter Disziplinen in dieser einen Schrift liegt in dem Thema, dessen Beweis sie liefern will. Sp. will die Freiheit des Gedankens und seiner Aeusserung vertheidigen. Dies ist der Zweck seines Unternehmens. Diese Freiheit wurde zu seiner Zeit wie immer von zwei Mächten bedroht; es war die Kirche und der Staat; deshalb bewegt sich seine Untersuchung darin, zu zeigen, dass beiden von dieser Freiheit keine Gefahr droht, und um diesen Beweis zu führen, ist er auf die letzten Grundlagen beider einzugehen genöthigt.

Das Ganze der Untersuchung ist auch hier nicht streng systematisch. Sp. beginnt mit der Grundlage des Rechts und des Staats, geht dann auf die Politik oder die Lehre der Staatsklugheit über, benutzt zu deren Erläuterung vorzüglich die Geschichte des jüdischen Reichs, behandelt dann die grosse Frage der Stellung des Staats zur Kirche und schliesst endlich mit dem Beweis, dass die Freiheit des Gedankens und seiner Aeusserung sich mit der Wohlfahrt beider verträgt, ja sie befördert.

Die Behandlung der einzelnen Fragen wechselt hier ebenso wie früher; sie ist bald im höchsten Maasse philosophisch, bald geht sie tief in das Detail ein, wie es nur den besonderen Wissenschaften zukommt; dabei ist die philosophische Begründung oft sehr kurz, und Hauptfragen werden mit wenig Worten abgethan. Es hängt dies damit zusammen, dass Sp. die philosophische Behandlung des Sittlichen bereits in seiner Ethik vollendet hatte, und bei Abfassung dieser Schrift noch die Absicht hatte, auch die Ethik derselben bald folgen zu lassen; deshalb hat er mit Rücksicht hierauf Vieles hier nur kurz angedeutet, weil es die Ethik doch bald gründlicher darlegen sollte.

Was nun die Sache selbst anlangt, so überrascht zunächst hier wie in der Ethik die Kühnheit, mit der Sp. die Grundlagen des Rechts und der Moral behandelt; eine Kühnheit, in der er selbst die griechischen Philosophen überbietet; denn er erklärt offen das als Naturrecht und als Basis alles bürgerlichen Rechts, was bisher als das gerade Gegentheil davon angesehen worden war, nämlich die Gewalt und die Begierde. Sieht man indess näher nach, so liegt das Ueberraschende und im Fortgang immer von Neuem Spannende nur darin, dass Sp. den Begriff des Rechts völlig zerstört, dabei aber doch das Wort „Recht" für sein Surrogat, die physische Macht, hartnäckig beibehält. Er verfährt hier genau wie in seiner Ethik mit dem Begriff Gottes. Hätte Sp. in seiner Ethik einfach gesagt, es giebt keinen Gott, sondern nur eine Welt mit ihren ewigen nothwendigen und gesetzlich wirkenden Kräften innerhalb des körperlichen und geistigen Seins, so würde Niemand dies wunderbar, dunkel und räthselhaft gefunden haben; die ganze Ethik Sp.'s würde unendlich an Verständlichkeit gewonnen haben, wenn das Wort „Gott" ganz und gar bei Seite gelassen

worden wäre. Ebenso ist es hier mit dem Worte „Recht“. Nur erst dadurch, dass Sp. diese Worte „Gott“ und „Recht“ für Gegenstände hartnäckig festhält, die dem Sinn der Worte geradezu widersprechen, kommt das Dunkle und Pikante in seine Darstellung, welche den Leser nicht zur Ruhe gelangen lässt und immer von Neuem verleitet, hinter diesen anscheinenden Widersprüchen eine tiefe, verborgene Weisheit zu suchen.

Bis zu Sp.'s Zeit hatten Grotius und Hobbes das Recht wohl aus dem Bedürfniss und Nutzen abgeleitet; allein man hatte doch beide Begriffe streng getrennt gehalten. Sp. geht aber viel weiter; er behauptet deren Identität. Nun ist allerdings ein solcher paradoxer Satz leicht hingestellt; desto schwerer aber ist seine Durchführung, und hier zeigt sich, dass auch Sp. dies nicht vermocht hat; dass er vielmehr den Begriff des Sittlichen, der Pflicht und des Rechts weder hier noch in seiner Ethik wahrhaft zu erreichen vermocht hat. Sp. kann in beiden Werken nicht über den Nutzen, als Beweggrund des menschlichen Handelns, hinauskommen. Er bleibt also in dem Gebiete der Lust. Allerdings zieht er auch die Liebe Anderer mit hinein, aber immer nur aus dem Gesichtspunkt der eigenen Lust, „weil es für den Menschen nichts Nützlicheres giebt, als mit seinen Nebenmenschen in Frieden zu leben.“ Sp. erreicht nicht einmal den wahren Begriff der Liebe; sie ist bei ihm durchaus eine egoistische Lust, und die Lust des Geliebten ist nach Sp. nicht einmal die Ursache der Lust der Liebenden. So ist Sp. ein Hedoniker im höchsten Sinne des Worts. Nur weil nach seinem zufälligen Temperament die Lust aus dem Wissen (B. XI. 29) ihm als die höchste galt, erhebt Sp. im 5. Buche seiner Ethik die Erkenntniss zu dem Prinzip des Sittlichen, und nur nebenbei wird dies auch damit gerechtfertigt, dass der Mensch im Erkennen frei sei; ein Satz, in dem das Wort frei ebenfalls in einem dem gewöhnlichen völlig widersprechenden Sinn gebraucht wird.

Nachdem Sp. die Begierde und die Macht des Einzelnen zu seinem Recht im Naturzustande erhoben hat, bleibt nur die Frage von Interesse, wie Sp. aus dieser Unterlage zu dem wahren Begriff des Rechts gelangen werde? Hier zeigt sich die ganze Schwäche seiner De-

duktion. „Weil es für den Menschen nützlicher und sicherer sei, sich dieser Macht zu begeben und sie auf eine einheitliche Persönlichkeit zu übertragen, deshalb hat letztere, die Staatsgewalt, nicht blos die Macht, sondern auch das Recht über die Einzelnen erlangt, und diese sind nun schuldig, ihr zu gehorchen." So lautet die Deduktion. Allein ganz abgesehen, dass diese Thatsache, die geschehene Uebertragung, nirgends nachgewiesen werden kann, fehlt hier gerade die Hauptsache, nämlich wie aus dieser Uebertragung der Macht mehr als wieder blosse Macht, nämlich wie ein Recht daraus entstehen könne. Sp. benutzt wie seine Vorgänger den Vertrag hierzu; allein er fühlte deutlicher wie diese, dass der Vertrag zur Begründung des Rechtszustandes überhaupt nicht zureichen könne, weil der Satz, dass ein Vertrag Rechte begründe, zuvor erst bewiesen sein müsse. Der Vertrag ist ja nur eines von den mancherlei Mitteln, einzelne Rechte zu begründen, aber der Begriff des Rechtes überhaupt kann nicht auf ihn gestützt werden, ohne sich im Kreise zu drehen. Deshalb legt auch Sp. auf diesen Vertrag weniger Werth wie seine Vorgänger; die Hauptsache ist ihm die übertragene Macht. Vermöge der Identität von Recht und Macht hat damit die Staatsgewalt auch das Recht erhalten, und Sp. ist konsequent genug, zu behaupten, dass sie dies ihr Recht auch nur so lange behalte, wie sie die Macht sich erhalte.

So zeigt sich, dass Sp. auch durch seinen Staat den wahren Begriff des Rechts nicht erreichen kann. Deshalb ist bei ihm der Staat nur eine äussere Anstalt, welche durch die Gewalt und die Mittel der Furcht zusammengehalten wird; selbst wo Liebe, Anhänglichkeit an den Staat eintreten, machen solche Motive nach Sp. das Regieren zwar leichter und bequemer, aber Alles dreht sich auch dann nur in dem Egoismus der Macht und der Begierden. Dem Einzelnen ist der Staat nur ein Mittel, seine individuelle Lust und seinen Nutzen besser als in der Isolirung zu erreichen.

Es ist bekanntlich nicht schwer, die äusseren Erscheinungen im Staate aus dieser Auffassung abzuleiten und das ganze Staats- und Gesellschaftsgerüste auf diese Motive der Lust und Furcht aufzubauen; dies thut Sp.

und dies haben Grotius und Hobbes vor ihm und Locke und Rousseau und unzählige Andere nach ihm auch gethan.

Allein es bleibt hier die einfache Frage: Erschöpft diese Ableitung den wirklich vorhandenen sittlichen und Rechtszustand der Menschen? Giebt es wirklich in dem Zusammenleben und dem Verkehr der Menschen kein anderes Motiv des Handelns? Ist es nur die Begierde oder höchstens die verständige Abwägung des grösseren Nutzens und Schadens in Kollisionsfällen, welche das Handeln der Menschen bestimmt? Oder lehrt die Erfahrung, dass daneben noch ein anderes Motiv besteht?

Nun zeigt die Beobachtung und mindestens die Selbstwahrnehmung, dass allerdings neben der Lust noch ein anderes Motiv für das menschliche Handeln besteht; es ist die Achtung. Jeder erlebt es an sich selbst, dass er nicht immer nur nach dem Nutzen und der Lust sein Handeln bestimmt, dass er auch geradezu gegen diesen Nutzen und diese Lust zu Handlungen sich bestimmt, und dass das sittliche Gefühl der Pflicht und die Achtung vor dem Gebote des Rechts es ist, was ihn hier bewegt und die stärksten Antriebe der Lust und des Nutzens überwindet (B. XI. 52). Dieses Gefühl der Achtung erscheint der sorgsamen Beobachtung bald als ebenso bedeutend wie das der Lust; beide erfüllen die menschliche Brust; das Leben jedes Einzelnen ist nur das Ergebniss der wechselnden Wirksamkeit dieser beiden Faktoren. Damit ist denn auch die unerschütterliche Grundlage des Sittlichen und des Rechts gefunden; es ist erkannt, dass, so wie das Lust- und das Achtungsgefühl unvereinbare Pole in der Seele bilden, so auch die Klugheit und das Recht nie aus einander abgeleitet werden können. Kant hat dies in glänzender Weise in seiner Kritik der praktischen Vernunft dargelegt; es gehört diese strenge Scheidung, diese Reinigung des Rechtsbegriffes von allen Schlacken der Lust, welche vor ihm noch nie so vollständig geschehen war, zu seinen höchsten Verdiensten. Man kann streiten über die Quelle dieser Achtungsgefühle; man kann sie mit Kant und Fichte und Hegel in die Vernunft legen, oder mit dem Realismus in dem Willen der erhabenen, mit unermesslicher Macht begabten Autoritäten finden (B. XI. 49): immer bleibt der Rechtsbegriff

von dem des Nützlichen durch eine unendliche Kluft geschieden.

Deshalb kann es nicht auffallen, dass Sp. diese Kluft hier nicht überbrücken kann, und dass seine Vorgänger sich dabei im Kreise drehen, wenn sie den Vertrag zur Brücke über diese Kluft machen, während er doch nur in dem jenseitigen Gebiete liegt. Man darf sich auch nicht dadurch irre machen lassen, dass Sp. in dem Fortgange seiner Darstellung allmählich immer schärfer den wahren Begriff des Rechts, der Treue, des Gehorsams betont und zu seinen Ausführungen benutzt. Er kann nämlich diese Begriffe nicht abhalten, so wie er in das Besondere herabsteigt; überall treten sie hervor, weil die Wirklichkeit von ihnen erfüllt ist und getragen wird; aber solches allmähliches Aufnehmen ist keine Ableitung dieser Begriffe, sondern das Gegentheil eine Inkonsequenz gegen das Prinzip und eine Zerstörung der Harmonie seines Systems.

Aehnlich wie hier es leicht ist, im rein Abstrakten das Recht mit der Macht identisch zu setzen, ist es auch in dem blossen obersten Begriffe leicht, die Freiheit des Willens aufzuheben und nur die Nothwendigkeit in allem menschlichen Handeln und Denken zuzulassen. Bekanntlich thut Sp. auch diesen Schritt, der mit den ethischen Begriffen genau zusammenhängt. Aber auch hier beginnen die Schwierigkeiten erst, wenn man an das Besondere gelangt, wenn die Betrachtung des Einzelnen beginnt, wenn die Begriffe der Reue, der Busse, der Zurechnung, des Gewissens, der Strafe u. s. w. im Leben auftreten, und wenn sich zeigt, dass die menschliche Gesellschaft und der Staat so wesentlich von diesen Begriffen getragen wird, dass mit deren Aufhebung auch sein Bau zusammenbrechen muss. Hier beginnt erst die wahre Aufgabe des Philosophen.

Es mag wahr sein, dass überall und auch in dem menschlichen Denken und Handeln keine Freiheit, sondern strenge Regelmässigkeit nach Naturgesetzen herrscht; aber dann bleibt die Aufgabe zu lösen, wie die bestehende Wirklichkeit, welche eine ganz andere Grundlage zeigt und ganz andere Motive anerkennt, dennoch aus jenem Prinzip zu erklären und damit in Uebereinstimmung zu bringen ist. Es bleibt dann zu zeigen, wie sich jenes

Prinzip in dem Einzelnen gestaltet, wie jene realen und mächtigen Seelenzustände der Reue, der Busse, der Gewissensbisse, des Freiheits- und Schuldgefühls sich damit vertragen; wieviel hier Schein, Irrthum, und wieviel Wahrheit und Wirklichkeit ist; wie zuletzt die wirklich vorhandene sittliche Welt mit all diesen entgegengesetzten Begriffen der Freiheit doch nur ein Abfluss aus den Begriffen der Gesetzmässigkeit und Regelmässigkeit alles Geschehens ist. Dann, aber erst dann ist die ethische Aufgabe dieser Philosophen gelöst.

Auch hier bleibt Sp. weit hinter diesem Ziele zurück. Selbst in seiner Ethik bleibt es bei dem abstrakten Satz der Nothwendigkeit, und die sogenannte Willensfreiheit wird kurzweg für einen Irrthum oder für ein Nichtwissen der Ursachen erklärt. Auch in der vorliegenden Abhandlung berührt Sp. diese Frage nur obenhin.

So viel hier im Allgemeinen zur Vorbereitung auf diesen wichtigen zweiten Theil des Werkes. Im Fortgang desselben wird das Einzelne genügende Gelegenheit bieten, die oben entwickelten Ansichten näher zu begründen und das System Sp.'s deutlicher darzulegen.

140. (Naturzustand. S. 208.)

An sich liegt in den vorgehenden Sätzen einfach die Behauptung: Die Macht ist zugleich das Recht; also ist Beides identisch. Allein indem hier Sp. Gott heranzieht, wird der Gedanke zweideutig; es scheint, als wolle er das Recht als solches und in seinem Unterschied von der Macht aus Gottes Macht ableiten. Sp. hat wahrscheinlich selbst hier sich den Gedanken nicht klar entwickelt. Er enthält nämlich wirklich ein Stück Wahrheit, was nur durch die mangelhafte Darstellung verhüllt wird. Der ganzen Lehre Sp.'s, d. h. seiner Ableitung des Rechts aus der Macht liegt derselbe Gedanke unter, der vom Realismus bestimmter dahin ausgedrückt ist, dass kein sachliches Prinzip für das Sittliche besteht, dass vielmehr das Sittliche seine Quelle in den Geboten von erhabenen Autoritäten hat, welche erst bei den sie empfangenden einzelnen Menschen die Natur des Sittlichen annehmen, indem die unermessliche Kraft und Hoheit dieser Mächte den einzelnen schwachen Menschen mit

Ehrfurcht und Achtung erfüllt (B. XI. 49 u. f.). Sp. steht diesem Gedanken ganz nahe, und man kann sagen, dass seine ganze Auffassung des Sittlichen davon getragen wird; nur ist der Ausdruck mangelhaft geblieben, und es fehlt die klare Durchbildung dieses Prinzips. Deshalb bleibt die spätere Sonderung des Rechts von der Macht und Lust bei den einzelnen Menschen aus, während Sp. ganz Recht hat, wenn er die Mächte, von denen das Sittliche ausgeht, nicht ebenfalls demselben unterwirft. Sp. fühlte deutlich, dass für das Sittliche kein sachliches und besonderes Prinzip besteht; er fühlte, dass es seine Quelle aus der Begierde und dem Nutzen nimmt; soweit ist er in der Wahrheit; aber er erreichte nicht den Begriff der erhabenen Autorität, und deshalb auch nicht die Umwandlung deren Gebotes in ein Sittliches bei dem dasselbe mit Ehrfurcht empfangenden Menschen. Deshalb ist sein System wohl auf dem Wege der Wahrheit, aber bleibt auf demselben stecken, und es bietet deshalb grössere Blössen als Systeme, die gleich von Anfang sich in Phrasen bewegen.

141. (Macht und Recht. S. 209.)

Diese Sätze, so paradox sie klingen, sind doch richtige logische Folgerungen aus der Identität von Macht und Recht; das Paradoxe kommt aber nur von der Verdrehung des Wortes „Recht“, bei dem der Leser immer noch an etwas von der Macht Unterschiedenes denkt; ist dies überwunden, so kann man diese Sätze trivial nennen. — Hier und da leuchtet dabei auch die Nothwendigkeit durch, in welcher der Mensch jede seiner Handlungen genau so streng nach Naturgesetzen vollzieht, wie der Ziegel vom Dache fällt und der Baum in die Höhe wächst. So wie für die Bäume deshalb kein Recht möglich ist, so wenig ist es deshalb für die derselben Nothwendigkeit unterliegenden Menschen möglich. Indess vermeidet Sp. gern, diese strenge Konsequenz offen auszusprechen.

142. (Regeln der Vernunft. S. 209.)

Sp. lässt hier unbestimmt, was er unter „Regeln und Gesetzen der Vernunft“ versteht, obgleich dieser Begriff

von der höchsten Wichtigkeit ist. Er scheint nämlich damit ein Handeln im Gegensatz des aus der Begierde zu bezeichnen, und dann entsteht die Frage, welches Handeln ist dies? welchen Inhalt, welches Ziel hat es? Ist es auch nur auf die Lust gerichtet, und unterscheidet es sich von der blossen Begierde nur durch die kluge Abwägung von Schaden und Vortheil? Sp. spricht hier sogar schon von der Tugend. Man sieht, wie leichthin der Gang der Betrachtung genommen wird. Es scheint nach dem Folgenden, dass Sp. nur die Klugheit darunter versteht; auch stimmt dies mit seiner Ethik.

143. (Das Uebel. S. 210.)

Es ist dies der grosse Gedanke, der auch in Sp.'s Ethik herrscht. Für die Frage der Wahrheit und des Wissens ist er von hoher Bedeutung; allein für den Begriff des Rechts hilft er nicht weiter, weil er das Recht in der Identität mit der Natur und Nothwendigkeit belässt. Aber selbst abgesehen von dem Recht, bleibt neben dem Urtheil, ob etwas ein Uebel sei oder nicht, und ob dieser Begriff nur ein mangelhafter Beziehungsbegriff sei oder nicht, in der seienden Seele noch der Schmerz selbst. Dieser Schmerz ist kein Urtheil, kein Wissen, sondern ein Seiendes, was durch kein Urtheilen und Betrachten aufgehoben werden kann. Und doch geht das Verlangen der Welt, seit sie besteht, vor Allem nach Aufhebung des Schmerzes in allen seinen unendlichen Besonderungen (B. XI. 45). Die Frage ist also: Weshalb ist dieser Schmerz in der Welt? Sp.'s Antwort, dass das Uebel für das Universum kein Uebel sei, ist keine Antwort; denn trotz dieser Erkenntniss bleibt der seiende Schmerz. Dasselbe kann man gegen die Lehre der Stoiker sagen. Leibnitz hat später wegen dieser Frage seine „Theodicee" abgefasst und darin ausgeführt, die Welt sei so gut gemacht, als es möglich gewesen; weniger Schmerz sei unmöglich gewesen; aber dies geht gegen die Allmacht Gottes.

144. (Ausspruch der Vernunft. S. 211.)

Diese Folgerungen führen, selbst wenn sie richtig

sind, nur zu einer Vereinigung für den Nutzen; die Begierden des Einzelnen werden dadurch gezähmt, einer Regelung unterworfen, nicht um sie aufzuheben, nicht vermöge der Kraft eines anderen Beweggrundes (Achtung), sondern nur aus kluger Berechnung. Die Vernunft ist also hier nicht die Quelle eines besonderen Antriebes und Inhaltes, wie bei Kant und Hegel, sondern sie ist nur die Dienerin der Lust, welche ihr die Berechnung macht.

145. (Von zwei Uebeln das kleinere. S. 211.)

Dieses Gesetz ist das Gesetz der Klugheit, allein nicht das Gesetz der Begierde; ja selbst kluge und gebildete Menschen lassen sich sehr oft von der gegenwärtigen Lust hinreissen, ohne den späteren, viel grösseren daraus folgenden Schmerz zu beachten. Diese kluge Mässigung der Triebe ist schon ein Zeichen hoher Kultur, und deshalb sind die von Sp. hieraus gezogenen Folgerungen falsch. Rohe Menschen, und dies sind alle vor dem Staate, werden sich nie durch solche Berechnung des Nutzens zu der Staatsverbindung entschliessen; nicht blos die Geschichte, auch die Kenntniss der menschlichen Natur lehrt, dass die Staaten nur durch Gewalt und nicht durch Vertrag entstehen.

146. (Vertrag. S. 212.)

Sp. spricht diesen Satz so aus, als wenn er auch für die Menschen nach Errichtung des Staates gälte; auch scheint es wirklich seine Meinung gewesen zu sein, dass auch im Staate die Verträge nur aus Furcht vor grösseren, aus ihrer Verletzung hervorgehenden Uebeln gehalten werden. Dies zeigt, wie mechanisch Sp. den Staat auffasst, und wie die sittlichen Gefühle der Rechtlichkeit, der Ehrlichkeit, des Worthaltens, ohne Rücksicht auf die Folgen, für ihn gar nicht bestehen.

147. (Vertragstreue. S. 212.)

Wichtiger ist noch das Bedenken, dass die Menschen nicht blos den Vertrag nicht halten, sondern überhaupt nicht eingehen würden (Erl. 146).

148. (Uebertragung der Macht. S. 213.)

Diese Alternative ist für Sp. sehr bezeichnend. Er erkennt selbst eine erzwungene Uebertragung der Macht des Einzelnen an die Staatsgewalt für gültig. Damit steht er allerdings der Wirklichkeit viel näher; aber die Schwierigkeit, wie aus solchem Zwang ein Recht im wahren Sinn herauskommen könne, ist damit viel grösser als bei Grotius und Hobbes geworden.

149. (Uebertragung der Macht. S. 213.)

Da das Recht der Staatsgewalt erst aus ihrer Macht entsteht, und diese Macht nach Sp. durch Uebertragung von dem Einzelnen erfolgt, so fragt sich, was versteht Sp. unter: „Uebertragung der Macht"? Kann der Einzelne die Kraft seiner Hände und Beine, die Schärfe seiner Sinne, die Kraft seines Verstandes, den Inhalt seines Wissens auf die Staatsgewalt übertragen? Offenbar: Nein! Kann er sein Eigenthum übertragen? Nein! denn er hat selbst nur Besitz; diesen kann er zwar abgeben, allein die Staatsgewalt kann nicht allen Besitz an sich nehmen; dies ist unmöglich; die Einzelnen müssen auch davon leben, und selbst physisch kann die Staatsgewalt nicht Alles naturaliter in Besitz haben. Also was bleibt da für die Uebertragung der Macht? Nichts! Sp. hat sich durch den eingeschobenen Begriff des Rechts irre führen lassen. Ein Recht kann ich abtreten. Dies liegt in der idealen Natur des Sittlichen; aber die Macht kann ich nie in diesem Sinne an den Staat abtreten, und da das Recht nach Sp. erst durch die Macht entsteht, so erhellt schon hieraus, dass Sp.'s Staat unmöglich ist.

150. (Unbedingte Unterwerfung. S. 214.)

Dies ist die Lehre von Hobbes, der Sp. hier beitritt. Abgesehen von der geschichtlichen Unwahrheit dieser Lehre und von der in Erl. 149 dargelegten Unmöglichkeit, dass aus der Uebertragung der Macht ein Staat entstehen kann, kommt hier das Besondere hinzu, dass Sp. in dem folgenden Kapitel selbst das Gegentheil ausführt und zeigt, dass jeder Einzelne bei der Staatenbildung sich eine ganz

erhebliche Zahl von Vortheilen und Rechten vorbehalten habe. Beide Stellen stehen in geradem Widerspruch, und es wird sich kein Mittel zu ihrer Vereinigung finden lassen.

151. (Das kleinste der Uebel. S. 214.)

Schon hier schillert der wahre Begriff des Rechts überall durch; Sp. spricht von „gehalten, verpflichtet sein", von „den Forderungen der Vernunft". Dies sind alles Worte für rein ethische Begriffe, welche zeigen, wie sehr Sp. strebt, aus der Identität von Macht und Recht herauszukommen.

152. (Sturz des Baues. S. 214.)

Sp. holt hier allerlei Mittel herbei, um die Ungefährlichkeit seines unbedingten Gehorsams darzulegen. Leider widerlegt ihn die Geschichte auf jeder Seite, und gerade die reinsten Demokratien sind meist die gewaltthätigste Staatsform gegen die Einzelnen gewesen.

153. (Sklave. S. 215.)

Auch diese Ausführung beruht auf einer sophistischen Verdrehung des Begriffes „Sklave".

154. (Unterthan, Sklave, Sohn. S. 215.)

Indem Sp. sich nicht zu dem reinen Rechtsbegriff erheben kann, sondern in der Klugheit und dem blossen Nutzen stecken bleibt, kann er natürlich auch nur falsche Definitionen von Zuständen geben, die nicht auf dem Unterschied des Nutzens, sondern auf dem Unterschied des Rechts beruhen.

155. (Staatsgewalt. S. 216.)

Auch hier ist in Konsequenz von Sp.'s Prinzip das Recht und die Freiheit des Einzelnen kein ethischer Begriff, sondern nur dieselbe Macht wie in dem Naturzustande, blos beschränkt durch die Gebote und Verbote der Staatsgewalt. Innerhalb des übrigen freien Spielraums

bleibt der Einzelne Herr; aber die Staatsgewalt ist absolut, d. h. es giebt keine Grenze, welche sie bei ihren Geboten innehalten müsste, also keine Grundrechte im modernen Sinne.

156. (Unrecht. S. 216.)

Auch hier liegt das Unrecht nur in dem Schaden, soweit dabei gegen die Gebote der Staatsgewalt verstossen ist. Von der sittlichen Empörung, welche das erlittene Unrecht erregt, ist bei Sp. keine Spur.

157. (Billigkeit. S. 217.)

Billigkeit heisst im Lateinischen *Aequitas*, welches Wort auch die Gleichheit oder das gleiche Maass für Alle bezeichnet.

158. (Verbündete. S. 217.)

Hier stimmt Sp. genau mit der realistischen Auffassung, wonach die Autoritäten, von denen das Recht ausgeht, von diesem selbst nicht gebunden werden. Aber freilich ist hier der Satz ganz anders begründet. Die Autoritäten werden dort (B. XI. 63) nicht sittlich gebunden, weil dazu eben eine Autorität gehört, die ihnen gegenüber fehlt (Gott z. B. ist sich nicht selbst Autorität). Dagegen sind die einzelnen Menschen durch die Gebote der Autorität sittlich und unbedingt zur Haltung der Verträge verpflichtet. Erst in dieser Auffassung stimmt die Wirklichkeit genau mit der Theorie, und nur so erklärt sich diese offenbar bei Staatsverträgen bestehende Anomalie, ohne dass das Privatrecht deshalb erschüttert zu werden braucht, wie es bei Sp. geschieht.

159. (Revolution. S. 218.)

Sp. verdammt hiernach in Uebereinstimmung mit Hobbes jede Revolution ohne Ausnahme. Allein aus seinem früher Gesagten folgt ebenso klar, dass mit der glücklich ausgeführten Revolution das Recht der früheren Staatsgewalt erlischt, und die Revoltirenden, also die un-

recht Handelnden, nicht blos die Macht, sondern auch das Recht zur Staatsgewalt gerade durch dieses Unrecht erwerben. — Diese geschichtlich nicht wegzuleugnenden Thatsachen haben von jeher das Kreuz der Rechtsphilosophen gebildet. Man sieht, dass auch Sp. trotz aller Kühnheit seiner Theorie hier aus dem Widerspruch nicht herauskommt. — Vielleicht ist kein Verhältniss mehr wie dies geeignet, die B. XI. 150 vorgetragene Theorie der Autoritäten zu beweisen. Nur diese erfasst die Wirklichkeit in ihrer ganzen Vollständigkeit und bleibt dabei in ihren Prinzipien konsequent. — Danach gehört auch das Volk als ein Ganzes zu den Autoritäten und ist als solches so wenig wie der Inhaber der Staatsgewalt durch das Recht gebunden. Hobbes und Spinoza fehlten darin, dass sie nur die Inhaber der Staatsgewalt als von dem Recht befreit setzten; Rousseau fehlte darin, dass er nur das Volk als von dem Recht befreit setzte; die Wahrheit wird sein, dass Beide, als Autoritäten, dem Recht nicht unterworfen sind.

160. (Das göttliche Recht. S. 219.)

Es ist interessant, wie Sp. sich hier aus dem von ihm selbst erhobenen Bedenken herauswickelt. Seine bisherige Deduktion über das Recht im Naturzustande gegenüber dem Rechte im Staate beruht auf der Fiktion einer Uebertragung der Macht des Einzelnen auf den Staat. Hier erhebt sich nun die Frage: wie verhält sich die Moral zu dieser Uebertragung? Ist sie von dieser Entstehung der Rechtspflicht unabhängig, oder gilt von der Moral dasselbe wie von der Rechtspflicht? Es ist dies offenbar die Frage nach der Grundlage der Moral. Hier hat es nun seine Schwierigkeit, für die Moral dieselbe Grundlage wie für das Recht anzunehmen; allein Sp. zögert nicht, dies doch zu behaupten. Er verwandelt deshalb die Moral in ein göttliches Recht, was auch erst begonnen habe, als die Menschen ihr Recht auf Gott übertragen haben. — Die Unnatürlichkeit dieses Fundaments springt in die Augen; Gottes Macht ist vermöge seiner Natur offenbar viel früher als die Macht des Einzelnen und in voller Fülle schon da ohne diese Uebertragung, die allerdings bei dem Staat fingirt werden kann, welcher nichts

Ursprüngliches, Ewiges ist, aber die für Gott nicht passt, der ja die Welt sammt den Menschen geschaffen hat, und von dem Sp. deshalb an einer früheren Stelle ausdrücklich gesagt hat, dass Gott von Natur der Herr sei und das Eigenthum an Allem, an den Sachen wie an den Menschen, habe.

161. (Rathschluss Gottes. S. 220.)

Der hier von Sp. selbst erhobene Einwand konnte nicht in der zu Erl. 151 erwähnten Weise beseitigt werden; um die Staatsgewalt selbst in ihrer natürlichen Ungebundenheit zu erhalten, sieht sich Sp. genöthigt, das göttliche Recht mit dem Naturrecht zu identifiziren. Dann hätte es der zu Erl. 151 behandelten Ausflucht nicht bedurft. Die hier aufgestellte Ansicht ist die, welche Sp. auch in der Ethik aufstellt; allein dort ist sie die natürliche Konsequenz, dass Gott und die Natur identisch sind; hier spricht aber Sp. fortwährend von einem Gott, welcher sich den Menschen offenbart, welcher Propheten sendet und deren Autorität durch Wunder bestätigt. Einem solchen Gott gegenüber hört diese Identität mit der Natur auf, und einem solchen gegenüber wird die Ausführung, dass Jeder es auf seine Gefahr thun könne, wenn er Gott nicht gehorchen wolle, sophistisch. Offenbar liegt solchen Behauptungen der Gedanke der Ethik „*Deus sive Natura*“ zu Grunde; aber dann ist es unbegreiflich, wie Sp. hier bei Propheten, welche Gott durch ein Wunder bestätige, eine Ausnahme machen kann. Es gehört dies zu den bereits gerügten Halbheiten, die dieser Abhandlung in Bezug auf den Gottesbegriff anhängen.

162. (Der Staat ordnet die Religion. S. 221.)

Dies ist dieselbe Behauptung, welche Hobbes aufgestellt hat. Sie widerspricht der Quelle und Natur der Religion so sehr, dass sie in der Wirklichkeit nie Geltung erlangt hat. Sie ist nur eine rein logische Konsequenz aus einem falschen Prinzip. Auch hier liegt der wahre Gedanke unter, dass alles Recht und alle Moral von den Autoritäten ausgehe; allein diese Theorie übersieht hier, dass es nicht blos eine, sondern mehrere Autoritäten

in der Wirklichkeit giebt; sie sind das Volk, der Fürst und Gott. Der Frieden und die Einigkeit würden vielleicht grösser sein, wenn diese Autoritäten auf eine zusammenschmölzen; insoweit hat diese Theorie Recht; allein die Wirklichkeit richtet sich nicht nach solchen Wünschen, und deshalb hat die Theorie sich nach der Wirklichkeit zu richten, welche das Dasein dieser drei Mächte in den Kämpfen der weltlichen und kirchlichen Revolutionen genügend erkennbar macht. Deshalb sind auch die Kollisionen der sittlichen Gebote in der Brust des diesen drei Autoritäten unterworfenen einzelnen Menschen viel weitergehend, als es Sp. hier an dem vereinzelten Fall darlegt, wo die Staatsgewalt in unchristlichen Händen ist. Diese Kollisionen lassen sich durch keine Regel entscheiden, vielmehr erfolgt die Entscheidung thatsächlich nach dem Umstand, welche der drei Autoritäten für den Einzelnen nach seiner Erziehung und seinem sonstigen Leben und Stellung zufällig als die mächtigere gilt. Das Weitere hierüber ist ausgeführt B. XI. 67, 70.

Siebzehntes Kapitel.

163. (Zurückbehaltene Rechte. S. 223.)

Es ist bereits in Erl. 149, 150 ausgeführt, dass diese Beschränkung in der Uebertragung der Macht der Einzelnen den Ausführungen des vorigen Kapitels geradezu widerspricht; dort beruhen alle Folgerungen lediglich darauf, dass der Einzelne alle Macht abgetreten habe; hier wird auf einmal anerkannt, dass dies unmöglich und widernatürlich sei, dass der Einzelne einen grossen Theil der Macht sich vorbehalten habe, und dass deshalb die eigenen Bürger die grössten Feinde und Gefahr für ihre Staatsgewalt bleiben. Man sieht die Willkür in beiden Auffassungen; Rousseau legte später in den Unterwerfungsvertrag wieder einen anderen Inhalt, und dies zeigt, dass mit dieser so beliebten Basis jede Staatsform von der Despotie bis zur sozial-demokratischen Republik gleich gut begründet, d. h. fingirt werden kann.

164. (Die Monarchen. S. 227.)

Nachdem Sp. in diesem Kapitel die Unausführbarkeit seiner in dem vorigen Kapitel entwickelten Theorie selbst anerkannt hat, und damit die Sicherheit und die Ruhe, welche das Ziel des Staates sein soll, durch seine Zurück behaltung eines Theils der Macht bei dem Einzelnen wieder vernichtet worden ist, so blieb für Sp., für welchen das sittliche Gefühl, die Achtung vor dem Recht, welche die wahre Stütze des Staates bildet, nicht existirt, nichts übrig, als im Wege der Klugheit und verständigen Berechnung nach allerlei Mitteln zu suchen, welche die deshalb noch immer vollberechtigten Begierden des Einzelnen mässigen und die Staatsgewalt vor den daraus ihr drohenden Gefahren sichern. So geräth Sp. von dem Boden des Rechts hier auf den Boden der Politik und der Staatsraison, und diese bildet den wesentlichen Inhalt des noch übrigen Theiles seines Werkes. Sp. stellt sich hier ganz auf den Standpunkt von Macchiavelli, dessen Werke er gekannt hat und in seinem politischen Traktat erwähnt. Da Sp. kein selbstständiges Sittliche kennt, sondern Alles auf den Nutzen gründet, so ist natürlich für ihn jeder Weg zulässig, der nur im letzten Ende zu diesem Ziele führt. Hier gilt für Sp. genau der Grundsatz der Jesuiten: Der Zweck heiligt das Mittel. Die hier aus der Geschichte Alexander's angeführten Beispiele zeigen deutlich, dass dies der Standpunkt Sp.'s ist. Nun ist aber klar, dass ein Mann wie Sp. auf diesem Gebiete der Politik sich mit Macchiavelli nicht messen kann. Wer wie Sp. sein ganzes Leben nur in seiner Studirstube verbracht, von aller öffentlichen Thätigkeit sich fern gehalten hat, nicht einmal in das Familienleben eingetreten ist, der ist offenbar nicht der Mann, um Rathschläge der Klugheit über Verfassung und Verwaltung des Staates geben zu können. Im Gefühl dessen beschränkt Sp. selbst hier sich auf die Bücher, d. h. auf die Geschichte des jüdischen Volkes, wie sie in der Bibel ihm vorlag. Es liegt auf der Hand, dass diese Unterlage die unpassendste von der Welt für die Staaten Europa's im 17. Jahrhundert sein musste, wo alle Verhältnisse sich gegen damals völlig geändert hatten. Nur ganz vereinzelt wird hier und da auf einen Umstand seiner Zeit von Sp. Rücksicht

genommen. Und doch forderten die mächtigen Ereignisse, welche sich gerade zu Sp.'s Zeit in Europa zugetragen hatten, dringend dazu auf, aus ihnen die neue Lehre zu schöpfen. Die Reformation in Deutschland, der daraus hervorgegangene dreissigjährige Krieg, die Kämpfe Richelieu's gegen die Aristokratie und für die absolute Monarchie in Frankreich; die Revolution in England, das Regiment Cromwell's; beinahe Alles dies trug sich unter den Augen Sp.'s zu, und dennoch verschliesst er sich davor und holt seine Weisheit aus den Mythen und Sagen eines Volkes, das seit 2000 Jahren bereits seine staatliche Selbstständigkeit verloren hatte. Aber freilich wird dem Stubengelehrten nichts schwerer, als die lebendige Gegenwart zu begreifen; er gleicht darin dem Richter an dem grünen Tisch, der auch das Leben nicht eher beurtheilen kann, als bis die Advokaten es unter das Schema eines geschriebenen Gesetzes gezwängt haben. — Unter solchen Umständen zeugt es noch von der Schärfe seines Geistes, dass Sp., wie das Folgende ergeben wird, die jüdische Geschichte theilweise treffend behandelt und selbst Einzelnes für die Gegenwart zweckmässig daraus abgeleitet hat.

165. (Theokratie. S. 230.)

Die grössere Gefahr für die Freiheit des Volkes in einer Theokratie liegt in der Vereinung der Autorität Gottes und des Fürsten in einer Person. Deshalb trägt in Wahrheit die Existenz mehrerer höchsten Autoritäten, wie sie in den katholischen Ländern besteht, zur Freiheit bei (B. XI. 67). Nach dem von Sp. in dem vorigen Kapitel aufgestellten Prinzip müsste aber gerade die Theokratie das Staatsideal für ihn sein.

166. (Bundesstaat. S. 233.)

D. h. der jüdische Staat war damals kein Einheitsstaat, sondern ein Staatenbund. Der Unterschied zwischen Bundesstaat und Staatenbund ist für Sp. noch unklar; die Niederlande waren zu seiner Zeit ein Bundesstaat.

167. (Der jüdische Staat nach Moses. S. 234.)

Nach neuerem Sprachgebrauch war die Staatsgewalt getheilt, aber nicht in dem konstitutionellen Sinne zwischen Volk und Fürst, sondern im despotischen Sinne zwischen den Priestern und den Fürsten.

168. (Der jüdische Staat. S. 240.)

Die hier gegebene Schilderung des jüdischen Staates von dem politischen Standpunkt aus ist so eingehend und erkennt so treffend die wahren Triebfedern, welche den Staat zusammenhalten und stark machen, dass diese Auffassung den stärksten Gegensatz zu den abstrakten und kahlen Grundlagen bildet, welche Sp. in dem vorgehenden Kapitel für den Staat aus der Vernunft ableitet. An diesem Gegensatz hätte Sp. erkennen können, wie wenig man durch deduktive Ableitungen aus obersten Prinzipien die Wirklichkeit zu erfassen vermag, und wie nur die Beobachtung und das induktive Verfahren hier die Wahrheit erreichen kann. Sp. erscheint in diesem Kapitel in vieler Beziehung als der geistvolle Vorgänger von Montesquieu.

169. (Gottes Strafe. S. 242.)

Es ist schwer zu sagen, wie weit Sp. es ernst damit meint, dass Gott absichtlich den Juden verderbliche Gesetze gegeben. Nach den in dieser Schrift herrschenden Ansichten kann die Darstellung wörtlich verstanden werden; nach den Grundsätzen seiner Ethik kann Sp. es nur metaphorisch gemeint haben.

170. (Verfall des jüdischen Staates. S. 245.)

Diese Darstellung der Ursachen des Verfalls des jüdischen Staates steht der vorhergegangenen Beurtheilung seiner Institutionen sehr nach. Zur richtigen Beurtheilung des geschichtlichen Verlaufes gehörten umfassendere historische Kenntnisse, als Sp. besass. Der Untergang des jüdischen Staates ist weit weniger durch seine eigene Verfassung als durch den Andrang grosser, in Bewegung

gerathener Völker erfolgt, denen gegenüber der jüdische Staat auch bei der besten Verfassung zu schwach war. Hier fehlen bei Sp. noch die tieferen Auffassungen über geschichtliche Entwickelung der Völker, welche erst das jetzige Jahrhundert gewonnen hat. Macchiavelli steht hier in seinen „Discorsi" schon viel höher; dagegen trifft den H. Grotius, den Zeitgenossen Sp.'s, derselbe Tadel wie diesen. Die Geschichte des jüdischen Staates gehört zu den interessantesten und belehrendsten von allen, und die spätere Zeit hat bei ihm noch manches Problem zu lösen. Eine der besten Darstellungen giebt Max Dunker in seiner Geschichte des Alterthums, Berlin, bei Humblot, Band I.

Achtzehntes Kapitel.

171. (Theilung der Staatsgewalt. S. 247.)

Auch hier deutet Sp. auf Theilung der Staatsgewalt hin, um die Despotie zu verhindern; ein Gedanke, den später Montesquieu aufgenommen und vollständiger ausgeführt hat. Sp. entlehnte den Gedanken vom jüdischen Staat, Montesquieu von dem englischen Staat.

172. (Die Propheten. S. 248.)

Sp. ist nicht gut auf die Propheten zu sprechen; dies zeugt von seinem richtigen politischen Blick. Die neueren Untersuchungen haben ergeben, dass sie, wie schon die Augurn und Pontifices in Rom, meist den politischen Parteien dienten und die Religion nur zum Deckmantel der Politik benutzten. Die Propheten haben den Untergang des jüdischen Reichs mit verschuldet, weil sie sich hartnäckig den von den Verhältnissen dringend gebotenen Neuerungen und Unternehmungen widersetzten und damit die Staatsgewalt lähmten.

173. (Zahl der Getödteten. S. 249.)

Sp. nimmt diese Zahlen zu buchstäblich; offenbar herrschen darin grosse Uebertreibungen wie in den ähnlichen Angaben der Geschichtsbücher anderer alten Völker.

174. (Die Könige bei den Juden. S. 250.)

Dieses Urtheil Sp.'s über die Zeit, wo der jüdische Staat von Königen regiert wurde, passt nicht auf die Zeit seiner ersten Könige. Unzweifelhaft kam durch diese der jüdische Staat, der bis dahin völlig machtlos und meist fremden Völkern unterthan gewesen war, zur Selbstständigkeit und Blüthe. Die Verhältnisse trieben hier in ähnlicher Weise wie in Griechenland zu Philipp's Zeit und in Rom zu Cäsar's Zeit mit Nóthwendigkeit aus der Anarchie der Parteien zur Alleinherrschaft eines Königs oder Kaisers.

175. (Gedankenfreiheit. S. 251.)

Dies geschieht in dem folgenden Kapitel, bis wohin auch die Erläuterungen vorbehalten werden.

176. (Titel. S. 252.)

Sp. meint Cromwell, der sich statt König Protektor nannte.

177. (Die Konsuln in Rom. S. 253.)

Sp. meint die Konsuln; indess ist seine Ansicht falsch. In Wahrheit gelangte durch die Beseitigung der Könige nur die Aristokratie zu der vollen Staatsgewalt, welche ihr unter den Königen schon zu einem grossen Theile zugestanden hatte. Die Konsuln sind ebenso wie die Könige für sich ganz unzureichend, um die Frage zu entscheiden, wer in einem Staate die Staatsgewalt inne hat. So ging die Verfassung unter den Konsuln aus einer aristokratischen allmählich in eine demokratische und später in eine despotische über, während das Konsulat dabei immer fortbestand.

178. (Schluss vom 18. Kap. S. 253.)

Sp. liebt in Folge seiner rein beschaulichen Natur den Frieden über Alles, und deshalb hält er es in der Politik mit den Konservativen, trotzdem dass seine Prinzipien in der Religion, in der Moral und in dem Recht die radi-

kalsten von der Welt sind. Auch steckt Sp. noch ganz in der Ansicht seiner Zeit, dass die geschichtliche Bewegung der Völker innerhalb ihrer Verfassungsformen und Staatsgewalten eine Sache der abstrakt verständigen, aus allgemeinen Prinzipien abgeleiteten Berechnung sein könne, während diese Bewegung weder durch sittliche noch durch abstrakte Klugheitsprinzipien sich bestimmt, sondern durch die Interessen und Leidenschaften der zeitigen Autoritäten, welche mit einander in den Kampf gerathen (B. XI. 148).

Neunzehntes Kapitel.

179. (Ueberschrift vom 19. Kap. S. 254.)

In diesem Kapitel wird, wie die Ueberschrift ergiebt, die wichtige Frage über das Recht des Staats in Religionsangelegenheiten behandelt; eine Frage, die, so lange die Welt steht, die Menschen beschäftigt hat. Ihre richtige Beantwortung dürfte nur von dem Standpunkte des Realismus möglich sein. Es liegt in der Natur des Menschen, dass die Religion sich eher als der Staat entwickelt. Schon der Einzelne und die Familie besteht in dem Beginn der Geschichte nicht ohne Religion, während der Staat noch ganz fehlt. Die erhabenen Naturgewalten, von denen das Wohl des Einzelnen so sehr bedingt ist, wurden schon durch die Phantasie des Einzelnen in göttliche Wesen umgewandelt, deren Gunst er durch Opfer und Ehrfurcht zu gewinnen, und deren Hass er durch Busse zu versöhnen suchte. Ebenso liegt es in der Natur jeder einigermassen ausgebildeten Religion, dass schon innerhalb der einzelnen Stämme Personen allmählich auftreten, welche die besonderen Gebräuche und den Gottesdienst verwalten. Daraus entwickelt sich sehr bald der Glaube, dass diese Personen auch in einer besonderen näheren Verbindung mit Gott stehen, und so entsteht unaufhaltsam die kirchliche Autorität als die Vertreterin der Gottheit auf Erden.

Daraus erklärt es sich, dass bei der Staatenbildung diese geistlichen Autoritäten bereits bestehen, und dass sie trotz der Staatenbildung sich als besondere Mächte

innerhalb des Staates erhalten. Die Frage, wie die Inhaber der Staatsgewalt sich zu diesen Inhabern der kirchlichen Gewalt zu stellen haben, ist deshalb keine Frage des Rechts, sondern eine Frage der Thatumstände und Verhältnisse. Es kommt weder auf Moral noch auf Nutzen und Klugheit bei der Frage an, wie diese Mächte sich gegen einander zu verhalten haben, und ob etwa die eine zum Wohle des Volkes ihre Macht an die andere mehr oder weniger abzugeben habe; sondern es ist dies eine reine Frage der Macht, wo jede dieser Gewalten natürlich die Frage nur in ihrem Interesse entscheidet, d. h. jede sucht sich nicht allein in ihrer Macht zu erhalten, sondern dieselbe so weit als möglich auf Kosten der anderen zu vermehren.

Dies ist das Erste, was von den Meisten und auch von Sp. übersehen wird; sie behandeln die Frage, als ob die Klugheit oder das Wohl des Volkes hier allein zu entscheiden hätten, und als ob nach deren Befund die Sache sich zu regeln habe, während das Verhältniss doch genau dasselbe wie zwischen Naturgewalten ist, wo der Vulkan seine Lavaströme ausströmt und nicht fragt, ob die Weinberge der Bewohner dadurch verwüstet werden oder nicht.

Indem in diesen frühen Zeiten die Moral und das Recht hauptsächlich aus den Aussprüchen dieser Staats- und geistlichen Gewalten hervorgeht, können sie natürlich durch Moral und Recht nicht selbst gebunden werden, und die Geschichte zeigt auch zur Genüge, dass die Moral dabei nicht beachtet worden ist, und dass dies auch deshalb nicht möglich ist, weil die Moral über Fragen dieser Art gar keinen Anhalt bietet.

Deshalb zeigt denn auch die Geschichte der einzelnen Staaten die allermannichfachsten Verhältnisse, in denen diese beiden Mächte zu einander gestanden haben; bald hat die eine, bald die andere die Oberhand gehabt; allein man wird kein Beispiel finden, dass die eine Gewalt völlig von der anderen absorbirt worden.

Schon deshalb erscheinen die Ausführungen Sp.'s, dass dem Staat die äussere Kirchengewalt zustehen müsse, völlig nutzlos; es ist ebenso, als wenn er zwei benachbarten Bäumen predigen wollte, wie sie wachsen sollten,

damit die Spaziergänger den besten Schatten darunter fänden.

Der zweite Irrthum Sp.'s ist, dass er eine Trennung zwischen innerer und äusserer Frömmigkeit für möglich hält. Allerdings kann der äussere Gottesdienst geschehen ohne innere Gesinnung; allein dies sind Ausnahmen; ein ganzes Volk wird einen solchen Zwiespalt nie sich auflegen lassen; vielmehr ist die äussere Uebung der Frömmigkeit und des Kultus für ein Volk die untrennbare Folge seines inneren Glaubens. Wenn nun dieser innere Glaube durch die Autorität der Kirche mittelst der bekannten Mittel der Schule, der Beichte u. s. w. oder, nach Sp., von jedem Einzelnen selbst bestimmt wird, so ist es eine Verkehrtheit, dem Staate die Bestimmung über den äusseren Dienst zuzusprechen. Kein Volk wird sich dem auch nur auf kurze Zeit unterwerfen, und wenn es geschieht, wird es auch sehr bald seinen inneren Glauben verändern.

So bewegt sich Sp. in diesem Kapitel in zwei Irrthümern; einmal gehört die ganze Frage nicht vor das Forum der Wissenschaft, und zweitens verletzt seine Konklusion die Grundsätze der menschlichen Natur und der Völker.

Man hat deshalb in neuerer Zeit die Schwierigkeit damit zu beseitigen gesucht, dass man die freie Kirche in dem freien Staat proklamirt hat. Allein dieser Satz setzt eine Grenzregulirung voraus, wo das Gebiet eines Jeden aufhören und das des Anderen beginnen soll, und da auch hierüber erst eine Entscheidung nöthig ist, wofür der höhere Richter fehlt, so ist schon deshalb dieser Ausweg nur ein Schein. Sodann kommt hinzu, dass die Kirche vermöge der umfassenden Natur ihrer Lehre sich keine Schranke ziehen lassen kann; im Gegentheil kann sie sich die Einwirkung auf den Staat nicht nehmen lassen, und welche Mittel dazu anzuwenden, hängt wieder von den thatsächlichen Zuständen ab. Deshalb führt auch dieser Grundsatz zu keinem Frieden, wie man fälschlich meint. Wenn in einzelnen Ländern, wie in den vereinigten Staaten von Nordamerika, dieser Satz sich bewährt hat, so kommt es nicht von seiner Wahrheit, sondern von der grossen Schwäche der in viele Sekten zerspaltenen Autorität der Kirche. Sollte dies später sich ändern, ins-

besondere die katholische Kirche zu einer grösseren Macht aufsteigen, so würden auch die Konflikte mit dem Staat nicht ausbleiben, so gut wie sie in Italien nicht ausbleiben, trotzdem dass hier seit der Errichtung des Königreichs dieser Grundsatz zu einer Bestimmung der Verfassung erhoben worden ist.

180. (Das Recht des Staates. S. 255.)

Es ist hier immer festzuhalten, dass Sp. nur die äussere Frömmigkeit und den äusseren Kultus dem Staate zuweist. Wenn Sp. sagt, dass die Religion die Kraft des Rechts nur durch die Staatsgewalt erlangen kann, so ist darunter nur diese änssere Thätigkeit gemeint, welche als solche erzwingbar ist und deshalb den Bestimmungen der Rechtsvollstreckung unterworfen werden kann. Es ist indess schon zu Erl. 158 dargelegt, dass bei der Religion diese Trennung unausführbar ist, weil ihr Wesen gerade in der Gesinnung liegt, und die äussere Handlung ohne solche für sie ganz werthlos ist. Aber selbst für den Schutz ihres äusseren Kultus und ihrer das äussere Handeln betreffenden Vorschriften bedarf die Kirche durchaus nicht mit Nothwendigkeit des Staates. Da die Kirche selbst zu den Autoritäten gehört und in ihren Bussen, Strafen, Exkommunikationen und Androhungen von Strafen in jener Welt höchst wirksame eigene Mittel hat, auf den Willen und das Handeln der Menschen einzuwirken, so bedarf sie auch für ihre äussere Existenz und ihr kirchliches Recht keiner Hülfe des Staates. Die katholische Kirche im Mittelalter hat dies thatsächlich bewiesen; ihre Macht war lange Zeit so gross, dass sie selbst die Macht des Staates überragte. — Damit fällt die ganze Ausführung des Sp., und das Reich Gottes ist nicht durch den Staat bedingt.

181. (Der Naturzustand. S. 255.)

Dies stimmt ziemlich genau mit Hegel, „Rechtsphilosophie“ §. 345, wo es heisst: „Gerechtigkeit und Tugend, Unrecht, Gewalt, Laster, Talente und ihre Thaten, Schuld und Unschuld etc. haben in der Sphäre der bewussten Wirklichkeit ihre bestimmte Bedeutung und Werth; aber

die Weltgeschichte fällt ausser diesen Gesichtspunkten; in ihr erhält dasjenige nothwendige Moment der Idee des Weltgeistes, welches gegenwärtig seine Stufe ist, sein absolutes Recht, und das darin lebende Volk und dessen Thaten erhalten ihre Vollführung und Glück und Ruhm."

182. (Gerechtigkeit. S. 256.)

Auch dies ist nur von den äusserlichen Handlungen in dem zu Erl. 180 dargelegten Sinne von Sp. gemeint. Die Unnatürlichkeit einer solchen Trennung leuchtet indess hier bei der Liebe besonders deutlich ein.

183. (Das Reich Gottes. S. 257.)

Diese wichtige Folgerung fällt, wenn das Reich Gottes nicht von dem Staat bedingt ist, und die Kirche mit ihrer Macht ihre Lehre und Existenz und ihren äusseren Kultus selbst zu schützen und den Einzelnen zum Gehorsam anzuhalten vermag. Dies war auch der Sinn der Mosaischen Institutionen; deshalb kann man nicht sagen, dass ihre Geltung mit dem jüdischen Staate erloschen sei; vielmehr hat die jüdische Kirche, so lange der Glaube der Juden währt, die genügenden Mittel, auch deren Ritualgesetze zu schützen und aufrecht zu erhalten. Wenn in Babylon die jüdischen Priester nachgaben und sich im Einzelnen der Staatsgewalt fügten, so trifft dies nicht das Prinzip, sondern ist nur ein Nachgeben für den einzelnen Kollisionsfall, wo die Kirche dem Staat gegenüber sich zu schwach fühlte.

184. (Das Staatswohl als höchste Richtschnur. S. 258.)

Diese Theorie widerspricht der Lehre der christlichen Religion geradezu. Dies kennt der Staat nur als einen Nothbehelf, der in jeder Beziehung sich dem Gottesstaat jener Welt unterzuordnen hat. Das ganze Leben hier ist nur eine Vorbereitung auf das ewige, und was die Religion deshalb zur Gewinnung des ewigen Lebens festsetzt, das kann offenbar durch das vermeintliche Wohl des Staates nicht gehemmt werden; vielmehr hat der Staat

sich hier den Anordnungen der Religion zu fügen. Dies ist wenigstens die Kirchenlehre, und wenn sie im Staate sich nie voll verwirklicht hat, so liegt es eben darin, dass die Autoritäten der Kirche und des Staates von einander unabhängig sind, und deshalb es blos von ihrer wechselnden gegenseitigen Macht abhängt, ob mehr die Regeln der Religion oder mehr die des Staates gelten. Die Geschichte der Ehe, der Eide, des Zinsverbotes, der Priesterehe, der geistlichen Gerichtsbarkeit liefern hierzu schlagende Beispiele.

185. (Wer bestimmt die Frömmigkeit? S. 259.)

Diese Konsequenz lautet so umfassend, dass man sie kaum auf das blos äussere Handeln beschränken kann, und so wäre hier Sp. zu einem Resultate gekommen, was selbst in den härtesten Despotien Asiens nie bestanden hat; denn selbst dort hat die Staatsgewalt es nie gewagt, auch die Frömmigkeit und den Gehorsam gegen Gott nach ihrem Belieben zu regeln. Eine äussere Frömmigkeit ist überhaupt ein Widerspruch. Die Religion regelt die Frömmigkeit nie nach dem Wohl des Staates als letzten Bestimmungsgrunde; sondern sie giebt ihre Regeln selbstständig.

186. (Veränderung der Moral. S. 260.)

Diese Veränderung der Moral ist nicht Folge der Aufhebung des jüdischen Staates, sondern des innigeren Verkehrs, der sich seit Moses bis Christus unter den Völkern der alten Kontinente entwickelt hatte. Der Fremde war nicht mehr als solcher der Feind des Staates, und deshalb konnte statt Hass die Liebe gegen ihn eintreten.

187. (Die Apostel. S. 260.)

Diese Rechtfertigung der Apostel, dass sie die Religion ohne Rücksichtnahme auf die Staatsgewalten veränderten, ist ausserordentlich schwach und zeigt deutlich die Unwahrheit des Prinzips, was Sp. behauptet. Auch ist diese Lehre von einer besonderen, von Gott empfangenen Gewalt mit dem Gott der Ethik Sp.'s nicht zu vereinigen.

188. (Macht der Kirche. S. 262.)

Die Macht der Autorität des Glaubens und der Kirche ist allerdings sehr gross; sie ruht aber lediglich auf der Stärke des Glaubens der Einzelnen; so wie dieser nachlässt, sinkt auch jene Macht, und ebendeshalb kann sie auch von Dem, dem diese Macht nach dem Glauben gebührt, nicht aus Gründen der Zweckmässigkeit auf einen Anderen, wie etwa die Staatsgewalt, willkürlich übertragen werden. Deshalb ist in den protestantischen Ländern die kirchliche Autorität so schwach, wo diese Uebertragung sich geschichtlich zum Theil so vollzogen hat, während doch nach der Natur des Glaubens der Staat dazu nur schlecht geeignet ist.

189. (Religionserklärer. S. 263.)

Auch hier verkennt Sp. völlig die Natur der kirchlichen Autorität. Als Stellvertreter Gottes auf Erden, als Verkünderin seines Willens, als Auslegerin seiner Gebote kann dieser von Sp. gesetzte Fall bei ihr nicht eintreten. Indem nicht blos das äussere Recht, sondern auch die Moral ihren Inhalt erst aus den von den Autoritäten ausgehenden göttlichen Geboten empfängt, sind sie die Quelle der Moral selbst, und man kann ihnen deshalb mit solcher nicht entgegentreten. Auch sind sie selbst vermöge ihrer Natur als Autoritäten der Moral nicht unterthan. Dies klingt nur heutzutage und in protestantischen Ländern sonderbar, wo der Glaube gesunken und dagegen die Autorität des Volkes sich gehoben hat, welches nicht minder eine Quelle der Moral ist. Nur dadurch können Konflikte entstehen, die aber nur nach der Macht und nie nach einem angeblichen Recht sich erledigen. Nur so wird die Wirklichkeit und die Geschichte verständlich.

190. (Die christliche Kirche. S. 264.)

Diese Erklärung ist nicht erschöpfend. Das Wahre ist, dass nach der Natur jeder Religion sie nicht wohl von der Staatsgewalt ausgehen kann; sie ist schon *vor* dem Staate da und hat in ihrer geistigen, das Innere erfassenden Natur ihre Quelle beinahe überall in begeister-

ten Propheten und Religionsstiftern gehabt, die auf den Thronen sich selten finden. Deshalb bildet sich nicht blos die Religion, sondern auch die kirchliche Autorität überall unabhängig vom Staate, und wenn der Staat als solcher diese Religion annimmt, so ist die kirchliche Autorität ihm gegenüber schon vorhanden. — Auch bei den Juden war die Religion und die kirchliche Autorität vor ihrem Staate; aber vermöge der geschichtlichen Entwickelung ihres Staates kam hier in den ersten Zeiten die geistliche Gewalt nicht in die Hände des Staates, wie Sp. will, sondern die Staatsgewalt kam in die Hände der geistlichen Gewalt. Diese Verbindung hat mehr oder weniger dann bis zu der Römer Zeit bestanden. Deshalb heisst ihr Staat eine Theokratie; allein da diese Verbindung vermöge der innerlichen Natur aller Religion immer etwas Unnatürliches hat, so vollzieht sie sich nirgends vollständig, und es besteht in solchen Staaten stets das Bestreben, diese Verbindung wieder aufzulösen. Bei den Juden geschah dies unter den Königen; deshalb bekämpfte der Prophet Samuel so sehr die Entwickelung des Königthums. Nur als die Juden ihre staatliche Selbstständigkeit mehr und mehr verloren, konnte die geistliche Gewalt bei ihnen die geringen Reste der weltlichen in dem zweiten Reiche an sich reissen.

Zwanzigstes Kapitel.

191. (Ueberschrift vom 20. Kapitel. S. 266.)

In diesem letzten Kapitel gelangt Sp. endlich zu dem Satz, der das Ziel seiner ganzen Schrift bildet, wie er selbst auf dem Titel erklärt. Doch ist das nicht im strengen Sinne zu nehmen; die Untersuchungen der früheren Kapitel haben ihren selbstständigen Werth, und die Erörterungen derselben über die höchsten Begriffe der Religion und des Rechts reichen viel weiter als bis zu der hier am Schluss verhandelten Frage. Indem hier Sp. die Rede- und Pressfreiheit vertheidigt, hat er heutzutage die Meinung der ganzen gebildeten Welt für sich; man ist deshalb gern bereit, ihm zuzustimmen und wegen seines

Freiheitssinnes zu rühmen, wenn auch die hier vorgebrachten Gründe nicht eben sehr schlagend sein sollten. Allein die Philosophie hat solches Gefühl von sich fern zu halten; es ist der gefährlichste Feind der Erkenntniss und Wahrheit (B. I. 61). Sp. selbst hat dies anerkannt, indem er die kalte und strenge geometrische Beweisführung in seiner Ethik angewendet hat; der philosophische Leser hat deshalb auch bei dieser Frage die Gefühlseinwirkungen der jetzt herrschenden öffentlichen Meinung von sich fern zu halten.

Geschieht dies, so zeigt sich gerade dieses letzte Kapitel der Schrift als das schwächste von allen. Sp. verkennt hier ganz die eigenthümliche Natur religiöser und sittlicher Vorschriften, obgleich er selbst in früheren Kapiteln wiederholt die Frage des Gehorsams von der Wahrheit streng geschieden hat; denn damit hat er richtig, wenn auch unklar, die Hauptsache angedeutet.

Sowohl die Religion wie die Moral haben kein sachliches oder gegenständliches Prinzip, aus dem ihr Inhalt und ihre Regeln abgeleitet werden könnten, wie dies bei allen Naturwissenschaften der Fall ist. Die Religion und die Moral haben ihre Quelle nur an den Geboten der Autoritäten, d. h. Gottes, des Fürsten und des Volkes im Ganzen (B. XI. 62). Diese Gebote nehmen für den von ihnen betroffenen einzelnen Menschen nur deshalb die sittliche Natur an und werden zu dem der Lust gegenübertretenden sittlichen Motiv seines Handelns, weil die Erhabenheit der Autoritäten ihn mit Achtung erfüllt.

Es ist also klar, dass Alles, was diese Erhabenheit in der Meinung des Einzelnen beschädigt oder verkleinert, auch die Achtung und somit das sittliche und religiöse Gefühl des Einzelnen mindert und beschädigt. Es ist hier nicht wie mit den Naturwissenschaften, wo die Wahrheit und die Lehre nicht von einem solchen Gefühle bedingt ist, sondern nur auf die Wahrnehmung und das Denken sich stützt und deshalb jeden Angriff gestatten und ertragen kann, da der daseiende Gegenstand immer das genügende Korrektiv gegen solche Angriffe bildet. Für die Lehren der Religion und der Moral und des Rechts fehlt aber diese seiende Unterlage; es kann deshalb der Angriff nicht durch die Mittel der Erkenntniss widerlegt werden, sondern nur durch die Berufung auf die Aus-

sprüche der Autoritäten, sei es die Offenbarung oder das verkündete Rechtsgesetz oder die öffentliche Uebung und Meinung über das Sittliche; diese Berufung hat aber nur Wirksamkeit, wenn die Einzelnen von der Achtung vor diesen Autoritäten erfüllt sind.

Damit ist die Grundlage gefunden, weshalb die Autoritäten sich zu diesen Angriffen gegen Religion und Sittlichkeit ganz anders verhalten müssen wie zu den Angriffen gegen die geltenden Ansichten in den Naturwissenschaften. In letzteren können sie wegen der sachlichen, unzerstörbaren Unterlage diesen Angriffen vollen Spielraum gestatten, allein dort erfordert es der Bestand der Religion und der Sittlichkeit, dass diese Angriffe abgehalten werden, soweit sie die Erhabenheit der Autoritäten selbst zu erschüttern geeignet oder unmittelbar darauf gerichtet sind. Nun ist der Spott, die Verleumdung, die Ironie, ja oft schon die Aufdeckung der in dem religiösen und sittlichen Inhalte enthaltenen Widersprüche unter sich oder mit den Lehren der Naturwissenschaften wohl geeignet, das Ansehn der Autoritäten und ihrer Gebote zu erschüttern, und deshalb zeigt die Geschichte vom Anbeginn der Welt bis zur Gegenwart, dass die Autoritäten es nie unterlassen haben, diesen Angriffen entgegenzutreten.

Es ist nur die gänzliche Verkennung der durchaus verschiedenen Natur der religiösen und sittlichen Wahrheiten gegenüber den Wahrheiten der Naturwissenschaften, welche nicht blos die Tagesliteratur, sondern auch die Männer der Wissenschaft dazu verleiten konnte, die Angriffe gegen jene auf ganz gleiche Stufe mit denen auf diese zu stellen. Man meint, durch solchen Kampf müsse die Wahrheit überall nur gewinnen; zuletzt werde sie doch den Sieg davontragen. Allein in der Religion und im Sittlichen besteht kein solcher gegenständlicher Anhalt für die Wahrheit; was darin vor 1000 Jahren wahr war, ist es heute nicht mehr; Wahrheit liegt hier nur in der Achtung vor dem ausgesprochenen Willen der Autoritäten. Wäre hier nicht ein solcher Unterschied, so wäre es ganz unbegreiflich, weshalb, so lange die Menschheit besteht, man die Angriffe gegen die Naturwahrheiten immer freigelassen und dagegen die gegen die Religion und Moral immer verfolgt und gehemmt hätte. Nur durch diese Auf-

fassung wird die Geschichte selbst erst verständlich; ohnedem ist die Welt ein Tollhaus.

Was nun aber die Mittel anlangt, mit denen man solchen Angriffen gegen Religion und Sittlichkeit entgegengetreten ist, so haben sie natürlich nach dem Unterschied der Zeiten und der Kultur so wie nach dem Unterschied der drei Autoritäten geschwankt. Auch in dem freien Griechenland und in Athen sind die Philosophen deshalb verfolgt und Sokrates zum Tode verurtheilt worden. Dasselbe ist später von den Römern mit den griechischen Philosophen und von den Juden mit Christus geschehen. Die Scheiterhaufen und die Inquisition des Mittelalters sind bekannt; sie galten Jahrhunderte hindurch für sittlich und heilsam. Mit der Erfindung der Buchdruckerkunst erhöhte sich die Gefahr, und es entwickelte sich deshalb bald ein komplizirtes System der Bücherverbote, aus dem später die Censur hervorwuchs. Die neuere Zeit hat die Präventivmittel einschliesslich der Censur beseitigt, aber die Repressivmittel beibehalten; der freche Tadel, der Spott über Religion, über den Fürsten, über religiöse und sittliche Lehren werden noch gegenwärtig in allen Ländern einschliesslich England und Amerika verfolgt. Wenn die wissenschaftlichen Untersuchungen jetzt in einzelnen Ländern freigegeben sind, so sind dies nur Folgen des dort bestehenden Uebergewichts der Volksautorität über die Autorität der Kirche und des Fürsten; die Volksautorität ist, weil Jeder selbst daran theilnimmt, fester in Jedem begründet und kann deshalb den Angriffen einen freieren Spielraum gewähren; indess ist auch hier nicht alle Schranke aufgehoben. Wie der Fortgang der Geschichte sich zu dieser Frage verhalten wird, ist gar nicht zu übersehen. Es ist eine Täuschung, welche auch hier auf jener Verwechslung beruht, wenn man meint, die Rede- und Pressfreiheit sei ein unveräusserliches Besitzthum der modernen Völker geworden, was wohl noch wachsen, aber ihnen nie wieder genommen werden könne. Es wird dies ganz auf den durchaus unerforschlichen Gang der Geschichte ankommen; sollte die Autorität der Kirche und die fürstliche z. B. durch den steigenden sozialen Kampf innerhalb des Volkes wieder stärker werden, so wird dies sicherlich auch auf jene Frage zurückwirken, und diese Freiheit wird wieder Beschränkungen in der

Art oder dem Maasse erleiden, die jetzt unmöglich scheinen, aber später wieder als recht und billig erscheinen werden. Auch hier ist das Religiöse und das Sittliche in einer steten, wenn auch allmählichen Bewegung begriffen, die selbst das Wesentliche ihres Inhaltes allmählich aufzehren oder verändern kann, und deren Gang keine menschliche Weisheit berechnen kann. Nur der Parteigeist vermag seine Meinung für die ewige, für die wahre, für die unveränderliche zu halten; es stört ihn nicht, dass selbst das jetzige Jahrhundert zur Genüge gezeigt hat, wie Lehren, die in dieser Weise für unerschütterlich proklamirt worden sind, schon nach zwei Generationen wieder verlassen worden sind und anderen Platz gemacht haben, die mit demselben Enthusiasmus als die allein selig machenden verkündet worden sind. Dies Alles lehrt, dass es auf diesen Gebieten keine gegenständliche Wahrheit giebt.

Nach diesen Vorbemerkungen wird es nun leichter sein, die Ausführungen Sp.'s in diesem Kapitel zu prüfen und ihre Schwächen darzulegen. Der Leser möge sich dabei nur immer vergegenwärtigen, dass es sich hier um eine philosophische Untersuchung handelt und nicht um eine Vertheidigung der jetzt herrschenden Ansichten über diese Fragen; es ist deshalb hier das persönliche Gefühl und die Parteinahme fern zu halten, und es darf ebensowenig aus den hier entwickelten, rein objektiv gehaltenen Widerlegungen der Ansichten Sp.'s ein Schluss auf die persönlichen Ansichten des Uebersetzers für die Gegenwart gezogen werden.

192. (Gedankenfreiheit. S. 267.)

Bis hier hat Sp. einen Satz behandelt, der selbstverständlich scheint; denn wo scheint der Mensch freier und die Unmöglichkeit, ihn zu beschränken, mehr vorhanden zu sein als in seinem Denken und Urtheilen. Sp. folgert deshalb in seinem Sinn konsequent: Weil die Macht in diese Gebiete nicht übertragen und von der Staatsgewalt nicht in Besitz genommen werden kann, so hat sie in diesem Gebiete auch kein Recht.

Allein dennoch verhält sich die Sache anders. In der Natur der erhabenen Autoritäten und der durch Erziehung

und das Leben vermittelten und verstärkten Achtung vor deren Willen liegt auch, dass diese Autoritäten eine Macht über die Gedanken und Urtheile der Menschen besitzen. Indem das religiöse und sittliche Gefühl aus ihren Aussprüchen seinen Inhalt empfängt, haben die Autoritäten die Macht, auch diese Gedanken und Urtheile zu lenken. Denn es ist bekannt, dass die religiösen und sittlichen Gefühle das Denken, vor Allem aber das Urtheil über das Handeln wesentlich bestimmen. Je frömmer, je sittlicher der Mensch ist, desto mehr steht er unter den Geboten der Religion und der Moral, und mag auch die idealistische Philosophie dies seine wahre Freiheit nennen, so ändert dies nichts in der Thatsache. Sp. hat daher schon hier den Umfang der Frage nicht voll erkannt; vielmehr ergiebt sich aus dem Vorstehenden das Gegentheil seiner Folgerung. Da die Autoritäten die Macht auch über die Gedanken und das Urtheilen haben und geltend machen können, so haben sie nach seinem System auch das Recht dazu. Noch auffallender aber ist Sp.'s Irrthum, wenn er in dem nun Folgenden diese Unmöglichkeit auch auf das Aussprechen und Lehren der Gedanken ausdehnt, angeblich, weil die Menschen ihrer Zunge nicht gebieten können. Hier lehrt die Geschichte genügend, dass auch ohne die sittlichen Mächte die rohe Gewalt schon Mittel genug hat, dieses Aussprechen und Lehren zu hindern, und dass dies in vielen Zeiten und bei vielen Völkern mit Erfolg geschehen ist. Ob ein solches Verfahren gewaltthätig sei oder nicht, ist hierbei ganz gleichgültig; Sp. verdreht damit die Frage und wird inkonsequent; denn nach seinem Prinzip genügt die Macht, um auch das Recht zu haben, und wo das Recht ist, kann nach Sp. von Gewaltthätigkeit nicht die Rede sein. Schon hier zeigt sich also eine Verworrenheit der Gedanken; Sp. erkennt zuletzt selbst an, dass diese Redefreiheit gewissen Schranken unterliegen muss, welche er unter Pressfreiheit versteht.

193. (Der Staatszweck. S. 268.)

Auch dieses Prinzip ist der bisherigen Begründung des Staates, wie sie Sp. gegeben hat, durchaus fremd. Für Sp. ist die Freiheit identisch mit der Macht; durch

den Staatsvertrag wird die Macht des Einzelnen auf die Staatsgewalt übertragen, folglich liegt die Freiheit bei dieser und nicht bei den Unterthanen. Jene ist, weil sie zu Allem die Macht hat, auch zu Allem berechtigt. Wenn Sp. daneben eine Freiheit der Unterthanen behauptet, so muss er sie erst begründen. Was er dafür anführt, sind Gefühlswendungen, höchstens Politik, aber kein Recht in seinem Sinne.

194. (Unruhestiftung. S. 269.)

Aus diesen Sätzen erhellt, dass Sp. durchaus nicht das vertheidigt, was man heutzutage unter Rede- und Pressfreiheit versteht; vielmehr steht er so ziemlich auf dem Standpunkt der deutschen Regierungen vor 1848, und Sp. würde der Censur in diesem Sinne nicht entgegen gewesen sein, wenn man sie zu seiner Zeit schon gehabt hätte. Auch die jetzt viel geübte Unterscheidung zwischen dem Gedanken im Allgemeinen und seiner Anwendung auf das Besondere, oder zwischen wissenschaftlicher Untersuchung und Angriffen gegen bestimmte Institutionen kennt Sp. noch nicht. Aus dem unmittelbar Folgenden kann man vielmehr mit voller Konsequenz ableiten, dass nach Sp. die bestehende Religion, die Moral und das Recht auch nicht in ihren allgemeinen Lehren durch Rede und Schrift angegriffen werden dürfe, da solche Angriffe, wo sie überzeugen, auch die Anhänglichkeit an diese Institutionen erschüttern, das Handeln beeinflussen und deshalb auch „den Frieden und die Ruhe des Staates“ gefährden, welche nach Sp. der höchste Zweck für jedes Mitglied des Staates ist. Sp. versteckt sich zwar vielfach hinter der Unterscheidung von Handeln und Sprechen; allein dies ist nur für Heuchler ein Unterschied; eine Nation im Grossen und Ganzen kann dauernd nicht anders handeln, als sie spricht und denkt.

195. (Majorität. S. 270.)

Die Majorität ist nicht blos ein Mittel der Gewalt, sondern bildet vielfach die Quelle des Rechts und der Religion selbst (Parlamente, Konzilien, Synoden), die Majorität gilt als die Autorität selbst und kann dadurch das

sittliche und religiöse Gefühl so bestimmen und leiten, dass der Untergebene freiwillig und mit Freudigkeit den Beschluss der Majorität ausführt.

196. (Pressfreiheit. S. 271.)

Hier bringt Sp. die Rede- und Pressfreiheit selbst in einem grossen Theile der Wissenschaften der Ruhe des Staates zum Opfer; er geht also in der Beschränkung dieses modernen Grundrechtes weiter als selbst die absoluten Staaten der Gegenwart. Dabei sind die Grenzen, wo das Recht beginnt, so schwankend von Sp. gelassen, dass der Willkür der Richter Thür und Thor geöffnet ist.

197. (Pressfreiheit. S. 271.)

Hier hebt Sp. den eben vorher ausgesprochenen Grundsatz wieder auf, wenn man das Philosophiren und Glauben so unbedingt versteht, wie Sp. es wohl gemeint hat. Zur Rechtfertigung geräth er in das Gebiet der Politik, wo der Philosoph sich doch immer sagen sollte, dass er dem praktischen Staatsmanne gegenüber ein Stümper bleibt. Was hilft die Förderung der Wissenschaft und Kunst, wenn dabei der Staat untergeht?

198. (Untreue. S. 271.)

Dieser Uebelstand würde durch die Redefreiheit nicht gemindert, sondern gesteigert werden. Denn für das Handeln gestattet auch Sp. dem Einzelnen diese Freiheit nicht; nun tritt aber die Heuchelei erst recht ein, wenn ich anders handele, wie ich rede, und diese Heuchelei muss sich viel weiter verbreiten, wenn durch die Rede dieser Widerspruch zwischen Ueberzeugung und äusserem Handeln in viel grössere Kreise übertragen wird, als wenn nur einzelne Denker darunter leiden. — Dieser Einwand soll nur zeigen, wohin die eigenen Konsequenzen Sp.'s führen.

199. (Gesetze gegen Meinungen. S. 272.)

Auch hier verlässt Sp. die philosophische Begründung und geräth in die Phrase. Die Sittlichkeit ist eben durch

die Religion und die Autoritäten bereits festgestellt, und der Einzelne kann mit seiner besonderen Ansicht darüber nicht dagegen auftreten und sich über Unsittlichkeit beklagen. Was hier Wahres an dem Gedanken ist, fällt unter den Konflikt der Autoritäten, unter denen allerdings der Einzelne zu leiden hat; aber dies lässt sich, wie die Welt einmal beschaffen ist, nicht ändern und kann jedenfalls durch die Redefreiheit nicht geändert werden, wenn, wie Sp. zugiebt, das ihr entsprechende Handeln doch nicht eintreten darf.

200. (Meinungsfreiheit. S. 272.)

Dass die Rede- und Pressfreiheit die Einigkeit der Meinungen nicht fördert, ergiebt die Gegenwart zur Genüge. Ob sie die Neigung mindert, Gewalt zu brauchen, bleibt jedenfalls zweifelhaft. Wenn auch die Gewalt der Gesetze nicht mehr dazu angerufen werden kann, so bleibt doch das Mittel, ihre Ausführung und Anwendung zu verdrehen und zu verfälschen; es bleiben die Mittel des Nepotismus, der Intrigue, welche keine Redefreiheit vertilgen kann, und nur der naive, in der Studirstube gross gewordene Sinn Sp.'s konnte diese Nebenwege übersehen.

201. (Die Niederlande. S. 273.)

Auch hier kann man Sp. entgegenstellen, dass das Sittliche erst durch den Staat und die Kirche sich bestimmt; er selbst hat den Staat so definirt; solche Tiraden, wie Sp. sie hier bietet, gehören daher wohl in eine Parteischrift, aber nicht in ein philosophisches Werk. Allerdings war erst 40 Jahre vor Abfassung dieses Werkes Oldenbarneveldt wegen Religionsmeinungen hingerichtet und Hugo Grotius in den Kerker geworfen worden; heftige Religionsstreitigkeiten hatten den Frieden der Niederlande erschüttert und ihre kaum errungene Selbstständigkeit wieder in Frage gestellt; deshalb mag man Sp., der selbst wegen seiner Meinungen aus dem Judenthum ausgestossen worden war, dergleichen Ergüsse des empörten Gefühles verzeihen; aber ein einigermassen hell sehender Politiker musste sich sagen, dass diese Hinrichtungen und diese Gewaltthaten in Wahrheit nur die Folge des politischen Kampfes der republikanischen

und aristokratischen Parteien in den Niederlanden waren, und dass Moritz von Oranien die Religion nur als Vorwand brauchte, um seine gefährlichsten Gegner in der republikanischen Partei zu beseitigen. Die Religion wurde von ihm dazu benutzt, weil sie damals das bequemste Mittel war, die Menge aufzureizen; hätte Rede- und Glaubensfreiheit geherrscht, so würden andere Wege zu demselben Ziele gewählt worden sein, wie man ja dergleichen auch in der ersten französischen Revolution trotz der Redefreiheit leicht zu finden wusste. Auch hier tritt Sp. an die Weltgeschichte mit dem beschränkten Gesichtspunkt eines Privatgelehrten. Was hilft seine Ethik mit ihrer Lehre der Nothwendigkeit, mit ihrer Identifizirung Gottes und der Welt, mit ihrer Aufhebung der Begriffe des Guten und Bösen, wenn derselbe Mann hier sich in solche Tiraden verlieren kann, die ganz dem einseitigen Standpunkt eines Parteischriftstellers angehören.

202. (Amsterdam. S. 274.)

Dieselbe Stadt Amsterdam hatte bereits mit demselben blühenden Handel und mit denselben Institutionen 40 Jahre vorher in dem Streit der Remonstranten und Kontraremonstranten oder der Arminianer und Gomarristen auf das Heftigste für Letztere Partei genommen, und durch ihre Unterstützung war es dem Statthalter Moritz von Oranien erst möglich geworden, so gewaltthätig zu verfahren, wie es gegen Barneveldt, Grotius und die ganze republikanische Partei geschah. Die Ruhe zu Sp.'s Zeit war daher nicht Folge der Redefreiheit, sondern kam davon, dass die Aufregung sich gelegt und der Sieg der Oranischen Partei entschieden war.

203. (Schluss des Werkes. S. 276.)

Einer Zusammenfassung der in diesen Erläuterungen geübten Kritik und eines allgemeinen Urtheils über diese Schrift, wie sie bei Plato's „Staat“ und anderen Werken dieser Sammlung am Schluss gegeben worden ist, bedarf es hier nicht, da dieses Urtheil bereits in der Vorrede zu der Schrift selbst (B. XXXV. der „Phil. Bibl.“) ausgesprochen worden ist.

Druck von Gebrüder Grunert in Berlin.

Philosophische Bibliothek.

Bisher erschienen in wöchentlichen Heften à 5 Sgr.:

Aristoteles, Poëtik, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Prof. Dr. Ueberweg . . . . 1 Heft.
— **Metaphysik,** übersetzt und erläutert von J. H. v. Kirchmann 10 „
Baco v. Verulam, Neues Organon, übersetzt und erläutert von J. H. v. Kirchmann . . . . 5 „
Berkeley, Abhandlung über die Principien der menschlichen Erkenntniss, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Prof. Dr. Ueberweg . . . . 1 „
Condillac, Abhandlung über die Empfindungen, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Dr. Johnson . . 3 „
Descartes, Diskurs über die wissenschaftliche Methode, übersetzt und erläutert von J. H. v. Kirchmann . 1 „
— **Untersuchungen über die erste Philosophie,** übersetzt und erläutert von J. H. v. Kirchmann . . . . 1 „
— **Principien der Philosophie,** übersetzt und erläutert von J. H. v. Kirchmann . . . . 4 „
— **Ueber die Leidenschaften der Seele,** übersetzt und erläutert von J. H. v. Kirchmann . . . . 2 „
Grotius, Hugo, Recht des Krieges und Friedens, übersetzt und erläutert von J. H. v. Kirchmann . . . . . 10 „
Hegel, Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften, mit Einleitung versehen von Prof. Rosenkranz . 6 „
Hume, Untersuchungen über den menschlichen Verstand, übersetzt und erläutert von J. H. v. Kirchmann . . 2 „
Kant, Kritik der reinen Vernunft . . . . 6 „
— **Kritik der praktischen Vernunft** . . . . 2 „
— **Kritik der Urtheilskraft** . . . . 4 „
— **Anthropologie** . . . . 3 „
— **Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft** . . . . 3 „
— **Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik** . . . . 2 „
— **Logik** . . . . 2 „
— **Grundlegung zur Metaphysik der Sitten** . . . . 1 „
— **Metaphysik der Sitten** . . . . 4 „
— **Kleinere Schriften zur Logik u. Metaphysik,** I. Abth. 2 „
— „ „ „ „ II. „ 2 „
— „ „ „ „ III. „ 2 „
— „ „ „ „ IV. „ 2 „
— **Kleinere Schriften zur Ethik und Religions-Philosophie,** I. Abth. . . . . 3 „
Kirchmann, v., Einleitung in das Studium philosophischer Werke . . . . 1 „
— **Die Grundbegriffe des Rechts und der Moral als Einleitung in das Studium rechtsphilosophischer Werke** . . . . 2 „
— **Erläuterungen zu Kant's Kritik der reinen Vernunft** . . . . 1 „
— **Erläuterungen zu Kant's Kritik der praktischen Vernunft** . . . . 1 „
— **Erläuterungen zu Kant's Kritik der Urtheilskraft** 1 „
— **Erläuterungen zu Kant's Anthropologie** . . . . 1 „
— **Erläuterungen zu Kant's Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft** . . . . 1 „
— **Erläuterungen zu Spinoza's Ethik** . . . . 2 „
— **Erläuterungen zu Spinoza's theolopisch-politischer Abhandlung** . . . . 1 „
Plato, Der Staat, übersetzt von Schleiermacher und erläutert von J. H. v. Kirchmann . . . . 6 „
Rosenkranz, Prof., Erläuterungen zu Hegel's Encyklopädie der philosoph. Wissenschaften . . . 2 „

Schleiermacher, Monologen, erläutert von J. H. v. Kirchmann . . . . 1 Heft.
— **Philosophische Sittenlehre,** herausgegeben und erläutert von J. H. v. Kirchmann . . . . 7 „
Scotus Erigena, Ueber die Eintheilung der Natur, übersetzt und erläutert von Prof. L. Noack . . . . 4 „
Spinoza, Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit, übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Prof. Dr. Schaarschmidt . . . . 1 „
— **Ethik,** übersetzt von J. H. von Kirchmann. . . . . 3 „
— **Theologisch-politische Abhandlung** . . . . . . 4 „

Zunächst erscheinen:

Kant, Kleinere Schriften zur Ethik und Religions-Philosophie. II. Abth.
Spinoza, Politischer Tractat, übersetzt und erläutert von J. H. von Kirchmann . . . . 2 „
Aristoteles, Ueber die Seele, übersetzt und erläutert von J. H. von Kirchmann.

Von dem Herausgeber der Philosophischen Bibliothek J. H. von Kirchmann sind früher erschienen und durch die Verlagsbuchhandlung von L. Heimann zu beziehen:

1. **Die Philosophie des Wissens.** Erster Band. Die Lehre von dem Vorstellen. 1864. Ladenpreis 2 thlr. 20 sgr.
2. **Ueber die Unsterblichkeit.** Ein philosophischer Versuch. 1865. Ladenpreis 1½ thlr.
3. **Aethetik auf realistischer Grundlage.** 1868. 2 Bde. Ladenpreis 4 thlr.
4. **Die Werthlosigkeit des Jurisprudenz als Wissenschaft.** Ein Vortrag. Sechste Aufl. 1869. Preis 7½ sgr.
5. **Ueber den Begriff des Schönen.** Ein Vortrag. 1866. Preis 7½ sgr.
6. **Ueber den Communismus der Natur.** Ein Vortrag. 1866. Preis 5 sgr.
7. **Erinnerungen aus Italien.** 1865. Preis 25 sgr.
8. **Ferienreise eines Juristen nach Constantinopel und Brussa.** 1856. Preis 1 thlr.

Kritische
Geschichte der Philosophie
von ihren Anfängen bis zur Gegenwart.
Von
Dr. E. Dühring,
Docenten der Philosophie u. d. Staatswissenschaften an der Berliner Universität
Preis 2 Thlr. 10 Sgr.

Kritisch-Philosophische Untersuchungen
von
Dr. Richard Quäbicker.
I. Heft.
KANT's und HERBART's metaphysische Grundansichten über das Wesen der Seele.
Preis 20 Sgr.

Druck von Gebrüder Grunert in Berlin.

Phil 3830.

Jedes Heft einzeln verkäuflich.

Philosophische Bibliothek.
Hundertzweiundvierzigstes Heft.

Erläuterungen

zu

Benedict von Spinoza's Briefwechsel

von

J. H. v. Kirchmann.

Berlin, 1872.
Verlag von L. Heimann.
Wilhelms-Strasse No. 84.

Preis jedes Heftes 5 Sgr. = 18 Kr. S. W.

In demselben Verlage erscheint:

Benedict v. Spinoza's
sämmtliche
philosophische Werke.

Uebersetzt von

J. H. v. Kirchmann und Prof. Schaarschmidt.

In 2 Bänden oder 16 Heften. Preis 2 Thlr. 20 Sgr.

Erläuterungen

zu

B. v. Spinoza's sämmtlichen philosophischen Werken

von

J. H. v. Kirchmann.

In 8 Heften oder 1 Bande. Preis 1 Thlr. 10 Sgr.

Immanuel Kant's
sämmtliche Werke.

Herausgegeben von

J. H. v. Kirchmann.

In 8 Bänden oder ca. 51 Heften. Preis ca. 8 Thlr. 15 Sgr.

Erläuterungen

zu

Kant's sämmtlichen Werken

von

J. H. v. Kirchmann.

In 2 Bänden oder 16 Heften. Preis 2 Thlr. 20 Sgr.

Philosophische Bibliothek

oder

Sammlung

der

Hauptwerke der Philosophie

alter und neuer Zeit.

Unter Mitwirkung namhafter Gelehrten

herausgegeben, beziehungsweise übersetzt, erläutert und mit Lebensbeschreibungen versehen

von

J. H. v. Kirchmann.

Siebenundvierzigster Band.

Erläuterungen zu Spinoza's Briefwechsel.

Berlin, 1872.

Verlag von L. Heimann,

Wilhelms-Strasse No. 84.

Erläuterungen

zu

Benedict von Spinoza's

Briefwechsel

von

J. H. v. Kirchmann.

Berlin, 1872.
Verlag von L. Heimann.
Wilhelms-Strasse No 84.

Phil 3830.1

1875, Feb. 20.
Minot Fund.
$. 12

Das Vorwort und die Erklärung der Abkürzungen sind bei Band XLVI. befindlich.

1. Vorrede. (S. 1.) Die hier von Meyer angedeutete chronologische Ordnung hat für die erst neuerlich entdeckten Briefe Sp.'s nicht innegehalten werden können; vielmehr sind diese unter No. 75 bis 79 den von Meyer herausgegebenen angehängt worden, um die Ordnung der alten Originalausgaben nicht zu stören.

2. Br. 1. (S. 2.) Heinrich Oldenburg war ein Deutscher, aus Bremen gebürtig. Er war zur Zeit Cromwell's Resident des niedersächsischen Kreises in London und blieb in dieser Stellung auch unter König Karl II. nach der Restauration. Letzterer war ihm so gewogen, dass er ihn zum Mitglied und Sekretair der Königlichen Sozietät ernannte, welche der König 1662 gestiftet hatte, ein Umstand, dessen in den hier folgenden Briefen 7, 8 und 10 gedacht wird. Oldenburg war ein genauer Freund von Robert Boyle, der 1627 in Irland geboren, 1691 gestorben ist, und dessen in den Briefen mehrfach Erwähnung geschieht. Oldenburg gab von 1664 bis 1677 die philosophischen Abhandlungen der Königlichen Sozietät heraus; dann zog er nach Oxford, wo er 1678, ein Jahr nach Spinoza, starb. Jm Jahre 1661 hatte er Spinoza persönlich in Rhynsburg kennen gelernt und eine innige Zuneigung zu ihm gefasst. Die hier folgenden Briefe 1 bis 25 enthalten den Briefwechsel zwischen ihm und Spinoza. Neuerlich hat van Vlooten noch einen Brief Oldenburg's an Spinoza, wahrscheinlich vom September 1665, entdeckt und herausgegeben. Derselbe ist indess hier nicht mit übersetzt worden, weil er für die Kenntniss Spinoza's und seine Schriften ohne Interesse ist und auch Sp.'s Antwort darauf nicht mehr vorhanden ist.

3. Br. 1. (S. 2.) Dieser vornehme Engländer ist kein anderer, als der in Erl. 2 erwähnte Robert Boyle und das Werk, von dem Oldenburg hier spricht, ist unter dem Titel: *New experiments touching the spring of the Air* (Neue Versuche über die Elastizität der Luft) 1661 zu Oxford herausgekommen.

4. Br. 1. (S. 2.) Dieses doppelte Datum bezieht sich auf die verschiedene Zeitrechnung, welche durch die Einführung des Gregorianischen Kalenders 1582 in den Staaten Europa's entstanden war, da die protestantischen Staaten erst viel später, nämlich 1700 und einzelne noch später, England insbesondere erst 1752 die neue Zeitrechnung annahmen, während die katholischen Niederlande den neuen Kalender schon 1583 angenommen hatten und dadurch in ihren Daten denen in England um 10 Tage voraus waren.

5. Br. 2. (S. 4.) Dies bezieht sich auf die religiösen Ansichten Oldenburg's, welcher dem protestantischen Glauben in aller Strenge und mit voller Ueberzeugung zugethan war, wie Sp. wohl schon bei dem persönlichen Verkehr mit ihm bemerkt haben mochte. Es war deshalb zu erwarten, dass Oldenburg durch die pantheistischen Ansichten Sp.'s schwerlich sich sehr angezogen fühlen werde. Diese Besorgniss Sp.'s erhielt später ihre volle Bestätigung in der Abkühlung des Verhältnisses zwischen Beiden, welche bei Oldenburg nach Empfang der theologisch-politischen Abhandlung Sp.'s eintrat und wovon sich die deutlichen Zeichen in den spätern Briefen desselben erkennen lassen.

6. Br. 2. (S. 4.) Diese Definitionen sind ziemlich wörtliche Wiederholungen der in Def. 3, 4 und 6, Th. I. der Ethik enthaltenen. Es darf dies nicht auffallen, da die Ethik Sp.'s damals noch nicht veröffentlicht und vielleicht auch noch nicht vollendet war. Indess zeigt diese Stelle doch, dass schon im Jahre 1661, also noch vor Herausgabe der 1663 erschienenen Bearbeitung der Prinzipien des Descartes, des ersten von Sp. veröffentlichten Werkes, Sp. mit der Ausarbeitung seiner philosophischen Grundgedanken ziemlich im Reinen war. Eine Abweichung

ist hier insofern vorhanden, als Sp. hier das Attribut genau so wie in der Ethik die Substanz definirt, was sich indess daraus erklärt, dass die Attribute das Wesen der Substanz bilden und nach Sp. nur im Denken von ihr unterschieden werden. Man sehe Anhang zu Descartes' Prinzipien Th. I. Lehrs. 17 und Th. II. Kap. 5. Es ist hier nachträglich zu bemerken, dass, wenn Sp. bei diesen Definitionen hier und in der Ethik die zu definirenden Gegenstände aus ihren Vorstellungen und deren Verhältnissen ableitet, dies zwar dem heutigen Denken ganz widerspricht, welches die Vorstellungen aus der Sache und nicht diese aus jenen ableitet, aber mit den Ansichten von Descartes zusammenhängt, welchen Sp. sich hierbei angeschlossen hat. Nach Desc. ist die klare und deutliche Vorstellung eines Gegenstandes auch das Zeichen seiner Wahrheit, d. h. dass ein ihr entsprechender Gegenstand besteht. (Man sehe Sp. Bearbeitung der Prinzipien des Desc. Th. I. Gr. 9 und Lehrs. 14.) Sp. macht von diesem Kriterium der Wahrheit auch in seinen eignen Schriften fortwährend Gebrauch. Deshalb tritt bei diesen Definitionen der Ethik das Vorstellen so in den Vorder grund und es genügt Sp., das Etwas für sich vorgestellt werden kann, um damit zu beweisen, das es auch im Sein für sich besteht.

Was übrigens Sp. unter diesem: „In sich" und „In einem Andern vorstellen" versteht, dafür giebt er hier ein Beispiel an der Bewegung. Man kann keine Bewegung ohne Raum oder Ausdehnung sich vorstellen, wohl aber umgekehrt. Deshalb ist die Ausdehnung ein Attribut, aber nicht die Bewegung. — Bekanntlich rechnet Sp. die Bewegung zu den nothwendigen und unendlichen Modifikationen des Attributs der Ausdehnung (L. 23, 24, Th. I. der Ethik), und in dem 66. Briefe sagt er dies ausdrücklich.

Die Dunkelheit des Begriffes dieser nothwendigen Modifikationen ist indess damit wenig aufgeklärt. Man sehe Erl. 47 zu Th. I. der Ethik und die Erl. 31 und 33 zu Sp.'s Prinzipien von Desc.

7. Br. 2. (S. 5.) Ob der hier von Sp. dem Oldenburg übersandte Auszug aus dem Anfang der Ethik schon wörtlich mit der Ethik, wie Sp. sie nach seinem

Tode hinterlassen, übereingestimmt hat, was Meyer in der Anmerkung anzunehmen scheint, bleibt zweifelhaft; wenigstens deutet die oben angedeutete Verwechslung der Definition der Attribute mit der der Substanz darauf hin, dass auch hier Sp. später noch Manches gebessert haben mag.

Uebrigens zeugt es von der Naivität Sp.'s, dass er meint, mit diesem trocknen und für den Anfänger kaum verständlichen Auszug aus seiner Ethik die von Oldenburg in dem 1. Briefe erbetene nähere Erläuterung gegeben zu haben. Der folgende Brief No. 3 von Oldenburg zeigt denn auch deutlich, dass dieser sich in diese Sätze nicht finden kann und vergeblich sich müht, ihr Verständniss zu gewinnen. Sp. war so in den scholastisch-metaphysischen Kreis seiner Gedanken eingeschlossen, seine angeblich deduktive Methode aus selbstgemachten Definitionen war ihm so zur andern Natur geworden, dass er zuletzt nicht mehr begreifen konnte, weshalb der natürliche Mensch hierbei Schwierigkeiten finden und seine Beweise nicht für genügend anerkennen wolle. Wir haben hier an Oldenburg, Simon von Vries und anderen seiner korrespondirenden Freunde die lebendige Verkörperung von Goethe's Famulus im Faust. Voll Wissensdrang und voll Respekt vor der Weisheit des Lehrers, quälen sie sich ab, den vermeitlich tiefen Sinn der hochtönenden Sätze des Herrn Doctors zu fassen und hoffen alle Schwierigkeiten überwunden zu haben, wenn nur der Herr Doctor Ihnen die Definition anvertrauen wolle, die gleich einem Schlüssel alle Geheimnisse erschliessen werde. Es gehört zu den interessantesten Seiten dieses Briefwechsels, diesen Gegensatz und Kampf des gesunden Menschenverstandes gegen die scholastisch-metaphysische Lehre des Sp. zu betrachten. Auf beiden Seiten bringt man den redlichsten Willen hinzu; aber die Fundamentalsätze der Wahrheit und die Weise des Denkens sind auf beiden Seiten so verschieden, dass jeder Versuch der Verständigung sich, wie die Briefe durchgehends ergeben, als vergeblich erweist. So bleiben auch dem Oldenburg, trotz seiner guten Schulbildung und vielen Kenntnisse, die Lehrsätze des Systems Sp.'s unverständlich; er ist so tief von der damals in England mit Macht auftretenden realistischen Richtung ergriffen, dass ihm jene Lehre trotz aller An-

strengung unfassbar bleibt. Erst als er die theologisch-politische Abhandlung Sp.'s empfängt, wo die Konsequenzen dieser Lehre populärer vorgetragen werden, geht ihm ein Licht auf und sein religiöses Gefühl empört sich da gegen diese Lehre; kaum vermag er, trotz der lang gehegten Freundschaft, seinen Groll zu unterdrücken und sein Verhältniss zu Sp. gewinnt seitdem nie die alte Herzlichkeit wieder.

8. Br. 2. (**S. 5.**) Sp. will damit sagen, dass sie nicht den Begriff Gottes zu dem Ausgangspunkt ihrer Philosophie gemacht haben. Bei Baco war dies in Folge seines induktiven Prinzips nicht möglich; Desc. steht dem Sp. dagegen näher; er geht zwar von dem *Cogito ergo sum* aus, allein bald geht er auf den Begriff Gottes über und stützt auf ihn zuletzt die Wahrheit seines metaphysischen Systems.

9. Br. 2. (**S. 5.**) Desc. nimmt die Seele als eine Substanz von zwei Attributen, während sie nach Sp. nur ein Modus der Substanz Gottes ist.

10. Br. 2. (**S. 5.**) Das Nähere hierüber erhellt aus Sp.'s Bearbeitung der Prinzipien des Desc. Th. I., Lehrs. 15 und den dazu gegebenen Erläuterungen. Desc. leitet den Irrthum aus der Freiheit des menschlichen Willens ab, vermöge deren dieser weiter sich erstreckt als die Erkenntniss und daher auch dem nur verworren Vorgestellten zustimmen kann; Sp. erkennt dagegen keine solche Freiheit des menschlichen Willens an; bei ihm ist der Irrthum nur die Folge eines unvollständigen und partiellen Wissens; der positive Inhalt des Falschen ist wahr; nur dass dieser Inhalt ein partieller ist und das Fehlen der Totalität nicht bemerkt wird, macht das Falsche einer Vorstellung aus. (Ethik, Th. II., L. 35 und L. 49 E.) Sp. führt dies Alles selbst hier weiter aus.

11. Br. 2. (**S. 6.**) Man sehe B. XXXII. 99. Baco behandelt in der angezogenen Stelle die Frage nur ganz aphoristisch und hat gar nicht die Absicht, sie zu erschöpfen.

12. Br. 2. (S. 6.) Die Frage von der Freiheit des Willens im Sinne des Desc. behandelt Sp. in seiner Bearbeitung der Prinzipien des Desc. Anhang. Th. II. Kap. 12. Die eigne Ansicht des Sp. ist, beinah wörtlich übereinstimmend mit der Stelle hier, ausgesprochen im L. 32, Th. I. und im L. 49, Th. II. E. der Ethik. — Wenn Sp. keinen Willen neben dem einzelnen Wollen anerkennt, so ist dies eine Folge des zu seiner Zeit herrschenden Nominalismus, der den sogenannten Universalien keine Realität zuerkannte. Man könnte leicht diesen Grund auch gegen Sp.'s Attribut des Denkens geltend machen. Sp. behandelt dasselbe als etwas durchaus Reales, was zu dem Wesen Gottes gehört; allein das menschliche Denken, von dem dieses Attribut entlehnt ist, besteht ebenso, wie das Wollen, aus einzelnen Gedanken und ist also im Sinne Sp.'s nichts Besonderes daneben, folglich auch kein reales Attribut.

13. Br. 3. (S. 7.) Hier sind die Einwürfe gegen den ontologischen Beweis für das Dasein Gottes schon ganz in dem Sinne vorgetragen, wie sie später Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft aufgestellt hat (B. II. 476), und wie sie der Realismus ebenfalls geltend macht. Die Vertheidigung Sp.'s folgt im nächsten Briefe. (No. 4.)

14. Br. 3. (S. 7.) Dies bezieht sich auf die Lehre von Descartes über die Lebensgeister und auf die eigne Lehre Sp.'s, wonach die menschliche Seele nur die Vorstellung ihres Körpers ist. L. 11—13, Th. II. der Ethik.

15. Br. 3. (S. 7.) Obgleich nach der Anmerkung L. Meyer's zu Brief 2 Sp. dem Oldenburg eine Abschrift der Ethik Th. I. vom Anfang bis zum Lehrs. 4 mitgetheilt haben soll, so ergeben doch die hier von Oldenburg angeführten Auszüge, dass sowohl die Axiome wie die Lehrsätze in dieser Abschrift ganz anders gelautet haben und anders gestellt gewesen sein müssen, als es in dem jetzigen Text der Ethik der Fall ist. Auch Sp. spricht in Brief 4 von einer Erläuterung zu Lehrs. 3, die in dem jetzigen Text nicht enthalten ist. Dies bestätigt, dass Sp. damals noch in der näheren Ausarbeitung seiner Ethik begriffen war.

16. Br. 3. (S. 9.) Es sind dies dieselben Grundsätze, von denen Desc. in seinen Prinzipien ausgegangen ist; während Baco bei Weitem nicht in gleicher Strenge diese Grundsätze ausgesprochen und noch weniger im Einzelnen durchzuführen vermocht hat. Man sieht, wie somit Desc. seinen Einfluss auch nach England ausdehnte, obgleich man ihn dort wegen seiner metaphysischen Lehren viel verkannte.

17. Br. 4. (S. 10.) Auch diese Antwort Sp.'s bestätigt, dass sein dem Oldenburg mitgetheilter Auszug ganz anders gelautet haben muss, als der jetzige Text der Ethik. Das, was Sp. hier sagt, steht den Ansichten des Desc. weit näher, als der jetzige Text der Ethik. Deshalb bleibt auch diese Antwort des Sp. nicht blos für den heutigen Leser ungenügend, sondern auch unverständlich. Alles läuft hier zuletzt auf das Kriterium des Desc. hinaus, wonach die Klarheit und Deutlichkeit einer Vorstellung auch das Kennzeichen ihrer Wahrheit oder des Daseins ihres Vorgestellten ist. (Man sehe Sp.'s Prinzipien von Desc. Th. I., Lehrs. 14 mit den Erläut. dazu); allein abgesehn, dass dieses Kriterium an sich selbst bedenklich ist, ist auch nicht abzusehn, wie damit die sehr schlagenden Bedenken Oldenburg's in Brief 3 widerlegt werden können.

18. Br. 4. (S. 10.) Auch diese Stelle ist schwer verständlich, weil die Abschrift, auf welche Sp. Bezug nimmt, offenbar auch hier ganz anders gelautet hat, als der gegenwärtige Text der Ethik. Jetzt wird diese Frage in Def. 2, Th. I. der Ethik behandelt, welche selbst in ihrer jetzigen Fassung noch manche Schwierigkeiten bietet. Indess liegt dies nur in der Benutzung des Wortes „Grenze" für die Bestimmtheit und Abgeschlossenheit eines Gedankens, wofür es im Leben nicht gebraucht wird. An sich will Sp. in dieser Def. 2 und wahrscheinlich auch hier in diesem Briefe nur sagen, dass die Unendlichkeit eine unbedingte und eine bedingte sein könne; jene sei nach allen Richtungen und Beziehungen unendlich; diese sei nur unendlich innerhalb des Gebietes der betreffenden Bestimmung. Deshalb ist die Ausdehnung und das Denken, jedes nur in seiner Art, unendlich, aber

die Ausdehnung hat nicht auch die Unendlichkeit des Denkens an sich, und das Denken nicht die Unendlichkeit der Ausdehnung. In dieser deutlichern Fassung zeigt sich freilich dieser Satz als eine Tautologie und Trivialität, wie es dem Philosophen gar leicht begegnet, wenn er den Inhalt des Seienden aus dem Denken allein gewinnen will.

19. Br. 4. (S. 11.) Die Bedenken, welche der Realismus gegen diese Sätze 1—4 erhebt, sind in der Erl. 17 zu L. 1, Th. I. der Ethik, in Erl. 10. 11 zu Axiom 1 u. 2 daselbst, in Erl. 18 zu Lehrs. 2 daselbst und in Erl. 19 zu Lehrs. 3 daselbst dargelegt. Aehnliche Bedenken hat jedenfalls auch Oldenburg, welcher der in England herrschenden realistischen Richtung huldigte, gehabt und es ist daher nicht zu erwarten, dass er mit dieser kurzen Abfertigung befriedigt worden, wie dies denn auch seine spätern Briefe bestätigen.

20. Br. 4. (S. 11.) Weiter ausgeführt ist dies im L. 15, Th. I. der Ethik. Sp. hat nach seinem Gottesbegriffe vollkommen Recht; aber es lässt sich erwarten, dass Oldenburg bei seiner strengen Religiosität an diesem pantheistischen Begriffe Gottes grossen Anstoss nehmen wird. Man sehe die Briefe 20, 22 u. 24.

21. Br. 4. (S. 11.) Erschaffen und Erzeugen unterscheiden sich nach Sp. so, dass das Erschaffen aus Nichts erfolgt, das Erzeugen dagegen nur eine neue Verbindung des bereits vorhandenen Stoffes ist. Das Bedenken Oldenburg's wird damit wenig getroffen; er meint, da mehrere Menschen bestehn, so zeige dies, dass von einem Attribut mehrere Substanzen dasein können. Um dies zu widerlegen, hätte Sp. nur seinen Satz anzuführen brauchen, dass die Menschen nach Seele und Körper nur Zustände *(modi)* an Gottes Substanz und Attributen sind. Freilich würde Oldenburg dies ebenso wenig verstanden haben.

22. Br. 4. (S. 11.) Weil Stoff und Ausdehnung nach Sp., der hier mit Desc. übereinstimmt, identisch sind und nach Sp. die Ausdehnung ein ewiges Attribut Gottes ist,

dessen Natur also auch die Vernichtung eines Theiles davon ausschliesst.

23. Br. 4. (S. 11.) Damit wurde freilich Oldenburg nur aus einem Zweifel in einen andern geworfen. Denn die Einheit der unendlich vielen Attribute ist nicht minder schwer zu begreifen und selbst Sp. weiss sich hier nur so zu helfen, dass er die vielen Attribute nur zu vielen verschiedenen Auffassungen *(qua considerantur)* des einen Attributs oder der Substanz macht. (L. 7, Th. II. der Ethik.)

24. Br. 6. (S. 13.) Zum Verständniss der nachfolgenden Ausführungen über den Salpeter ist festzuhalten, dass die jetzigen Resultate der Chemie damals noch nicht erlangt waren. Nach dem jetzigen Stande dieser Wissenschaft bildet das $^4/_5$ der atmosphärischen Luft ausmachende Stickstoffgas den Grundbestandtheil der Salpeterverbindungen. Der Stickstoff ist ein sehr indifferent sich verhaltendes chemisches Element, von dem man deshalb vermuthet, dass es selbst schon eine Verbindung aus einfacheren Elementen darstelle. Bis jetzt ist indess diese Auflösung desselben noch nicht gelungen. In der atmosphärischen Luft ist der Stickstoff nur mechanisch mit dem Sauerstoff derselben gemischt; wenn sich jedoch mit 1 Atom Stickstoff 5 Atome Sauerstoff chemisch verbinden, so giebt diese Verbindung die Salpetersäure, eine gelbliche, rauchende Flüssigkeit, die schwerer als Wasser ist und noch etwas Constitutionswasser nebenbei enthält und, mit Wasser verdünnt, säuerlich schmeckt. Diese Salpetersäure war zu Sp. Zeiten bereits bekannt und Sp. nennt sie Salpetergeist, weil sie flüchtig ist und sich leicht in Dämpfe verwandelt. Diese Salpetersäure heisst im gewöhnlichen Leben Scheidewasser, weil sie alle Metalle, nur Gold nicht, auflöst und deshalb zur Abscheidung aller fremden dem Golde beigemischten Metalle benutzt werden kann. Sie ist eine sehr starke Säure, welche sich mit beinah allen Metallen und auch mit organischen Stoffen chemisch verbindet. Letztere werden dadurch gelb; die bekannte Schiessbaumwolle ist eine Verbindung von Baumwolle mit concentrirter Salpetersäure. Die Salpetersäure hat eine grosse Neigung, sich zu zersetzen, d. h. sich

wieder in ihre Bestandtheile aufzulösen; auf eine glühende Kohle getropft, giebt dies eine Verpuffung, indem die plötzlich frei gewordenen Gasarten, die einen viel grössern Raum einnehmen als die Säure, sich mit grosser Kraft ausdehnen und den Knall erzeugen. — Das, was Sp. Salpeter nennt und was auch jetzt noch so heisst, ist salpetersaures Kali, d. h. ein Salz, wo kohlensaures Kali die Base und Salpetersäure die Säure bilden. Der Salpeter bildet säulenförmige Krystalle, schmekt kühlend und ist der Hauptbestandtheil des Schiesspulvers, welches aus einer Mischung von Kohle, Schwefel und Salpeter besteht. Der Knall und die Gewalt des Schiesspulvers wird auch hier durch die schnelle Auflösung des Salpeters in seine gasförmigen Bestandtheile des Stick- und Kohlensäuregases bewirkt. — Unter Wiederherstellung des Salpeters versteht Sp. das Absetzen desselben in Krystallen aus wässerigen Auflösungen desselben. Nach Sp. enthält die Salpetersäure (Salpetergeist) den reinen Salpeter; er leitet ihre Eigenschaften aus der schnellen Bewegung ab, in der ihre kleinsten Theilchen sich fortwährend befinden; der feste Salpeter (salpetersaures Kali) ist nach ihm ein mit Schlacke verunreinigter oder vermengter Salpetergeist, bei dem die Bewegung seiner Theilchen durch die Höhlungen der Schlacke gehemmt ist. Im Allgemeinen herrscht bei Boyle sowohl wie bei Sp. die Tendenz vor, die Eigenthümlichkeit des Salpeters und seiner Vorgänge lediglich aus der Gestalt, Grösse und Bewegung der Atome abzuleiten, indem Beide, in Uebereinstimmung mit Descartes, alles Qualitative in der Natur lediglich aus diesen drei, dem Quantitativen zugehörigen Bestimmungen abzuleiten suchen; während die moderne Chemie einige sechszig einfache Elemente annimmt, aus denen alle Naturkörper bestehn sollen und welche Elemente sich auch qualitativ von einander unterscheiden; ein Punkt, der indess weniger bestimmt betont wird, da die Beobachtungen hierzu noch nicht hinreichen. — Unter Laugensalz ist schwefelsaures Kali zu verstehn; wenn Potasche mit Salpetersäure übergossen wird, bildet sich zum Theil Salpeter, zum Theil schwefelsaures Kali. — Die Hypothesen, welche Sp. über die Vorgänge innerhalb der Atome bei den chemischen Veränderungen hier aufstellt, sind genau den Gedanken angepasst, mit denen

Desc. in seinen Prinzipien der Philosophie die elementaren Vorgänge in der Natur, z. B. die Schwere, die Wärme, das Licht u. s. w., zu erklären sucht. Man sieht, dass Sp. hier ganz den Grundgedanken von Desc. sich anschliesst.

25. Br. 6. (S. 15.) Jetzt erklärt man den stechenden Geschmack des Salpetergeistes aus seiner zersetzenden Wirkung auf die Epidermis der Zunge, und seinen säuerlichen Geschmack, wenn er mit Wasser verdünnt ist, aus seiner Natur als Säure, da alle andern Säuren, wie Schwefelsäure, Kohlensäure u. s. w., ähnliche Geschmacksempfindungen erregen.

26. Br. 6. (S. 15.) Das Entzündliche des Salpeters ist nach der jetzigen Auffassung nur eine durch starke Erwärmung herbeigeführte chemische Auflösung desselben in seine Elemente, den Kohlenstoff und das Stickstoffgas, welche, wie viele andere solche chemische Vorgänge, von Lichterscheinungen begleitet sind.

27. Br. 6. (S. 17.) Es ist unzweifelhaft, dass der Salpeter bei seiner Entzündung sich in Stickstoff und Kohlensäure sondert, wenn Kohle dabei gegenwärtig ist, wie hier der Fall gewesen. Die Salze, welche Sp. daher hier nach solcher Entzündung gewonnen haben will, können kein Salpeter gewesen sein.

28. Br. 6. (S. 17.) Dieses Funkensprühen und Verpuffen ist keine Eigenthümlichkeit des Salpeters, sondern haftet auch der Salpetersäure an, wenn sie sich mit andern Basen, z. B. Bleioxyd, verbunden hat; es ist also diese Erscheinung kein Mittel, den Salpeter (salpetersaures Kali) zu erkennen.

29. Br. 6. (S. 18.) Auch hier folgt Sp. ganz den Ansichten von Desc. in seinen Prinzipien, Th. IV. § 92, 93, 105, 109—115.

30. Br. 6. (S. 20.) Diese Unterscheidung hat schon Desc.; sie hat sich seitdem erhalten, wenn auch in etwas veränderter Auffassung. Es ist der Unterschied der ob-

jektiven und der subjektiven Eigenschaften, zu welchen letzteren auch von der modernen Naturwissenschaft die Farbe, die Geschmäcke und die Wärme- und Kälteempfindungen gerechnet werden. Man sehe B. 41 der phil. Bibl. S. 102 u. f.

31. Br. 6. (S. 21.) Die Umwandlung der Dünste (des Wasserdampfes) in Wasser beruht nicht, wie Sp. hier annimmt, auf einer veränderten Lage ihrer Theilchen, sondern auf der Aenderung des Aggregatzustandes, welcher nach der heutigen Auffassung auf einer Veränderung im Gleichgewicht der Molekularkräfte beruht.

32. Br. 6. (S. 23.) Auch hier, wie schon in Erl. 31 bemerkt worden ist, beruht nach jetziger Auffassung die Sichtbarkeit der Dünste nicht auf einer dichtern Anhäufung derselben, sondern auf der, durch die Abkühlung derselben in der kühlern Luft bewirkten Veränderung ihres Aggregatzustandes; sie sind aus Dunst (dem gasförmigen Zustand) zu Wasser geworden, was aber noch kleine mit Luft gefüllte Bläschen bildet und deshalb in der Luft sich schwebend erhält.

33. Br. 6. (S. 23.) Dieser Begriff des Flüssigen ist aus Desc. entnommen. Man sehe Lehrs. 36, 37, Th. II. von Sp.'s Bearbeitung dieser Prinzipien, mit den dazu gegebenen Erläuterungen. (B. 41, S. 89; B. 42, S. 67 der Phil. Bibl.)

34. Br. 6. (S. 24.) Sp. hat noch die irrige Meinung, dass die Luft in horizontaler Richtung nicht so stark drücke wie in senkrechter. Hierauf beziehen sich die hier erwähnten Versuche, die dies feststellen sollen. Jetzt gilt als Grundgesetz der flüssigen und gasförmigen Körper, dass sie in allen Richtungen denselben Druck ausüben, wenn er auch nur auf ihrer Schwere beruht, d. h. auf der nur in senkrechter Richtung anziehenden Kraft der Erde.

35. Br. 6. (S. 24.) Diese Versuche konnten schon deshalb nichts beweisen, weil hier die molekulare Adhäsionskraft viel kräftiger, als der Druck der Luft, störend

einwirkt und deshalb die Berechnung des letzteren hindert.

36. Br. 7. (S. 26.) Leider ist Oldenburg selbst diesen Versicherungen nicht nachgekommen, wie seine spätern Briefe ergeben. Als er die theologisch-politische Abhandlung Sp.'s erhielt, konnte er sich über die darin enthaltenen Angriffe gegen den ächten religiösen Glauben nicht beruhigen; er machte dem Sp. mancherlei verletzende Vorhaltungen und ihre Freundschaft begann damit sichtlich zu erkalten.

37. Br. 8. (S. 28.) Dies zeigt, dass auch Boyle über diese festen Theile des Salpeters ebenso noch im Unklaren war wie Sp. Diese festen Theile bilden kein dem Salpeter eigenthümliches Salz, sondern überhaupt die Base zur Salpetersäure, als Säure, da jedes Salz nur die neutrale Verbindung beider darstellt. Deshalb ist diese Base bei dem Salpeter gerade aus der Potasche entnommen und Kali; allein das Salz kann sich ebenso auch aus andern Basen, z. B. aus Bleioxyd, bilden.

38. Br. 8. (S. 28.) In dieser wichtigen Frage über die Möglichkeit und das Dasein leerer Räume fing man damals in England bereits an, sich von Descartes zu trennen; Boyle ist für diese leeren Räume, welcher Ansicht auch Newton später beitrat und welche jetzt die herrschende in der Naturwissenschaft ist.

39. Br. 8. (S. 29.) Es ist dies eine Anspielung auf die deduktive Methode des Sp., der allen Inhalt und alle Eigenschaften eines Gegenstandes aus seiner Ursache oder aus seiner Definition auf dem Wege des Syllogismus erreichen will, während Boyle dem Prinzip der Beobachtung und Induktion huldigt. Es sind dies die ersten bewussten Aussprüche über das grosse Prinzip, was seitdem in der Naturwissenschaft zur unbedingten Herrschaft gelangt ist.

40. Br. 8. (S. 31.) Welche Schrift des Sp. Oldenburg hier im Sinne hat, ist nicht genau zu ersehn. Kuno Fischer bezieht es auf die theologisch-politische

Abhandlung; allein damit stimmt nicht, dass die Schrift von den Uranfängen und auch von der Verbesserung des Verstandes handeln soll. Auch wird erst in dem Briefe vom 12. Oktober 1665 (No. 14) von Oldenburg der theologisch-politischen Abhandlung und zwar in viel bestimmterer Bezeichnung gedacht und man sieht aus seinen da gebrauchten Worten, dass Sp. erst zu dieser Zeit (1665) den Entschluss zur Abfassung der theologisch-politischen Abhandlung gefasst hat. Es ist vielmehr wahrscheinlich, dass Sp. damals noch gar keine seiner später erschienenen Schriften in der Form vollendet hatte, wie wir sie jetzt besitzen; die Auszüge aus der Ethik (Erl. 15 u. 17), welche Sp. Oldenburg mitgetheilt hat, machen dies beinah zur Gewissheit. Bei dem Besuche, welchen Oldenburg im Jahre 1661 Spinoza abstattete, wird Letzterer mehrerer Schriften erwähnt haben, die er in Arbeit oder im Plane habe; dies wirft wahrscheinlich Oldenburg zusammen und macht hier eine Schrift daraus.

41. Br. 9. (S. 41.) Sp. ist erst 1664 von Rhynsburg bei Leyden nach Voorburg beim Haag übergesiedelt, während dieser Brief 1663 geschrieben ist. Da Sp. hier trotzdem auch des Hausraths *(Suppellectilem)* erwähnt, so mag der Umzug in Bezug der Sachen wohl früher und allmählich geschehen sein, oder Sp. selbst hat in seinem Entschlusse über den Umzug gewechselt.

42. Br. 9. (S. 32.) Dies war der Arzt Ludwig Meyer in Amsterdam, welcher auch später, nach Sp.'s Tode, die nachgelassenen Werke desselben herausgegeben hat.

43. Br. 9. (S. 32.) Bekanntlich gingen diese Hoffnungen Sp.'s nicht in Erfüllung. Seine Schrift über die Prinzipien von Desc. erregte bei den Staatsbehörden kein Aufsehen und indem so die gehoffte Unterstützung dieser ausblieb, konnte Sp. auch seine Bedenken gegen die Herausgabe anderer nicht überwinden. Welche seiner Schriften Sp. dabei im Sinne hat, ist nicht näher zu ersehn. Man bezieht die Stelle meist auf die theologisch-politische Abhandlung, welche später, 1670, von Sp. anonym ver-

öffentlicht wurde; allein es ist sehr zweifelhaft, ob Sp. sie schon damals (1663) druckfertig vollendet hatte. Ebenso gut kann er an seine Ethik oder an seine Abhandlung „über Gott, den Menschen und sein Wohl" gedacht haben, die vielleicht mehr zum Druck reif waren, obgleich Sp. an seiner Ethik auch später fortwährend gebessert haben mag, woher sich die in Erl. 15 u. 17 erwähnten Abweichungen in dem Texte derselben erklären.

44. Br. 9. (S. 34.) Diese Stelle giebt ein schlagendes Beispiel von dem gefährlichen Einfluss scholastisch-metaphysischer Sätze auf die Erkenntniss der Natur. Desc. u. Sp. stehen hier noch ganz in den Fusstapfen des Aristoteles, der mit solchen angeblichen Axiomen ebenfalls die Naturerkenntniss über die Beobachtung hinaus erweitern wollte, wie Beispiele dazu in der Metaphysik des Aristoteles (B. 38 u. 39 der ph. Bibl.) vielfach in den Erläuterungen hervorgehoben worden sind. Die Ansicht von Desc. und Sp. über die Unmöglichkeit des Leeren ist ausführlicher in Desc. Prinzipien, II. Th., §. 16—18 und in Sp.'s Berarbeitung derselben, Th. II., Lehrs. 3, enwickelt.

45. Br. 9. (S. 34.) Sp. schliesst sich auch hier der Theorie des Descartes über das Wesen der Flamme an, die Desc. in seinen Prinzipien Th. IV., §. 92. u. f. entwickelt hat und die Sp. so fest in sich aufgenommen hat, dass er sie hier beinah für selbstverständlich erklärt.

46. Br. 9. (S. 38.) Bei den durchaus verschiedenen Grundanschauungen, von denen Sp. bei seiner Erklärung der Eigenschaften des Salpeters im Vergleich zur heutigen Chemie ausgeht, war es hier nicht erforderlich, auf die einzelnen Mängel besonders aufmerksam zu machen; der Leser wird mit Hülfe der Erl. 24 und der angezogenen Stellen aus den Prinzipien von Desc. leicht selbst die Auffassungen des Sp. in diesem Briefe verstehn können. Sie haben natürlich jetzt nur noch ein Interesse insofern, als sie zeigen, wie sorgsam Sp. bei seinen Naturbeobachtungen zu Werke gegangen ist und wie er hier beinah ganz mit Desc. und der neuern Naturwissenschaft auf

demselben Boden steht, den er nur manchmal, durch scholastische Prinzipien verleitet, verlässt.

Dieser Briefwechsel zeigt zugleich, welche Anstrengungen grosser Geister es bedurft hat, um in dieses Chaos von Hypothesen und metaphysischen Axiomen, in denen die Naturwissenschaft zu Sp.'s Zeit sich noch bewegte, Licht und Klarheit zu bringen.

47. Br. 10. (S. 39.) Unter dem „Stagiriten“ ist Aristoteles gemeint, der aus Stagira stammte. „Hypostatisch“ ist das griechische Wort für substantiell; es handelt sich hier um unklare oder schwerfällig ausgedrückte scholastische Begriffe, die sich auf die Substanz oder οὐσια des Aristoteles beziehen und in den Schulen zu jener Zeit noch immer fortgeschleppt wurden, obgleich die neue Methode von Galilei, Gassendi, Huygens und selbst von Descartes diese scholastischen Begriffe längst verworfen und als leere Beziehungsformen dargelegt hatte.

48. Br. 10. (S. 39.) Oldenburg hat diese Schrift von Boyle schon im Brief 8 erwähnt. Franz Linus war ein Jesuit, 1595 zu London geboren und damals Professor der Mathematik in Löwen.

49. Br. 10. (S. 41.) Das Torricellische Gesetz gilt noch jetzt als wahr und wenn der erwähnte Versuch dem zu widersprechen scheint, so liegt es wohl nur darin, dass die Luft in der Luftpumpe über dem Gefäss B nicht hat vollständig entleert werden können. Einmal kann keine Luftpumpe ein absolutes Luft-Vacuum herbeiführen und sodann wird die Maschine des Herrn Boyle auch nicht die erforderliche Genauigkeit gehabt haben. Somit blieb noch eine, wenn auch verdünnte Luftschicht in der Luftpumpe und über dem Wasser von B, welche hinreichte, das Wasser in A in der Höhe zu erhalten, da offenbar diese Höhe nur wenige Zoll betragen hat und bekanntlich die gewöhnliche atmosphärische Luft in der Ebene einer Wassersäule von 16 Fuss das Gleichgewicht hält. Auch entwickelten sich mit der Verdünnung der Luft stärkere Wasserdämpfe aus dem Wasser, welche auch ihrerseits den Druck der verdünnten Luft gegen die

Oberfläche von B vermehrten. Wenn bei den ersten Versuchen sich in A Luftblasen entwickelten und in die Höhe stiegen, so war dies die nothwendige Folge davon, dass der Luftdruck bei B durch das Pumpen vermindert worden und deshalb die in dem Wasser A enthaltene Luft nicht mehr in dem Wasser eingepresst erhalten konnte.

50. Br. 12. (S. 44.) Es war der Krieg, der aus Handelseifersucht zwischen England und Holland 1664 ausgebrochen war und mit grosser Erbitterung in Europa, Afrika und Amerika geführt und zuletzt durch den Frieden von Breda am 31. Juli 1667 beendet wurde. Dieser Krieg hinderte nach damaliger Sitte allen Verkehr zwischen den kriegführenden Ländern; deshalb spricht Oldenburg so unsicher in Betreff der Uebersendung der Bücher.

51. Br. 13. (S. 45.) Dies ist der berühmte Christian Huygens, welcher 1629 im Haag geboren und 1695 gestorben ist. Er ist der Erfinder der Pendel-Uhren und der Verfasser sehr bedeutender physikalischer und mathematischer Werke.

52. Br. 14. (S. 46.) Athanasius Kircher, geboren 1602, gestorben 1680, war Jesuit und damals zu Rom Professor der Philosophie, der Mathematik und der orientalischen Sprachen.

53. Br. 14. (S. 47.) Die Annahme Oldenburg's, dass Sp. in seiner Bearbeitung der Prinzipien von Descartes die von diesem aufgestellten Gesetze der Bewegung für falsch erklärt habe, ist nicht richtig; vielmehr schliesst sich Sp. hier (im zweiten Theile der Prinzipien) dem Descartes ganz an und es ist auch aus seinen sonstigen Schriften nicht zu entnehmen, dass er für seine Person anderer Ansicht gewesen ist. Sp. selbst verwahrt sich im Briefe 15 gegen diese Unterstellung.

54. Br. 14. (S. 47.) Dies sagt L. Meyer im Auftrage von Sp. in der Vorrede zu Sp.'s Bearbeitung der Prinzipien von Descartes.

55. Br. 14. (S. 47.) Johann Hevel, der berühmte Astronom, geboren 1611 und gestorben 1687, lebte damals in Danzig; er hat namentlich vortreffliche Beobachtungen des Mondes und der Kometen angestellt und ist Verfasser mehrerer bedeutender astronomischer Werke.

56. Br. 14. (S. 47.) Adrian Auzot war ein gelehrter Franzose, welcher um die Mitte des 17. Jahrhunderts in Paris lebte.

57. Br. 14. (S. 48.) Der Komet, von dem hier Oldenburg spricht und der anscheinend in dem Jahre 1665 beobachtet worden ist, hat nach den Lehrbüchern der Astronomie keine besondere Bedeutung gehabt und findet sich nicht unter den merkwürdigen Kometen verzeichnet.

58. Br. 14. (S. 48.) Bernhard von Galen, Bischof zu Münster, hatte sich bei dem damaligen Kriege zwischen England und Holland mit England verbündet und einen Feldzug gegen Holland eröffnet.

59. Br. 14. (S. 48.) Man sehe über diesen Krieg Erl. 50.

60. Br. 15. (S. 49.) Dieser Brief ist in der von Meyer herausgegebenen Sammlung nicht enthalten und auch später nicht aufgefunden worden.

61. Br. 15. (S. 49.) Diese Ansicht ist später von Sp. im Anh. zu Th. I. seiner Ethik (B. IV., 46) und in der Vorrede zu Th. IV. seiner Ethik (B. IV., 166) ausführlich entwickelt worden.

62. Br. 15. (S. 50.) Diese Ausführung Sp.'s über den Begriff des Ganzen und seiner Theile ist insofern interessant, als seine sonstigen Schriften hierüber Nichts enthalten. Sp. erkennt hier offen an, dass das Ganze und seine Theile nur zu den Beziehungsformen des Denkens gehören und nicht zu den Begriffen, welche ein Seiendes bieten, was mit der Lehre des Realismus (B. I., 40; Ph. d. W. 195) genau übereinstimmt. Indess ist Sp. in dieser

Auffassung noch nicht zur vollen Klarheit gelangt; er meint noch, das Ganze und die Theile von einander trennen zu können, was doch nicht möglich ist, da Keines ohne das Andere bestehn kann, und es weder Theile giebt, wenn kein Ganzes da ist, noch umgekehrt. Es kommt dies daher, dass er beiden Stücken noch eine Art seiender Natur zutheilt, wodurch sie eine Selbstständigkeit erhalten, die ihnen als reinen Beziehungen nicht zukommt. Wenn „mehrere Dinge sich einander anpassen, um möglichst zusammenzustimmen“, z. B. die einzelnen Töne des Dreiklangs, so habe ich hier an den einzelnen Tönen die Theile, an dem Dreiklang das Ganze; „wenn sie aber von „einander abweichen“, so werden deshalb die Einzelnen nicht als Ganzes aufgefasst, sondern diese Beziehungsform des Ganzen und der Theile wird dann überhaupt auf sie nicht angewendet. Der Knochen auf dem Kirchhofe ist mir weder ein Ganzes noch ein Theil; aber in dem Körper ist er der Theil des Ganzen; und umgekehrt ist der Knochen wieder ein Ganzes in Bezug auf die einzelnen Kalk- und Fettstücke, aus welchen er besteht. Sp. lässt sich von der reinen Beziehungsform dadurch abbringen, dass er den Grund zur Auffassung eines Gegenstandes als Ganzes oder Theil in seiende Kräfte und Einheitsformen verlegt; allein dergleichen seiende Bestimmungen können wohl den Anlass zu der Anwendung dieser Beziehungsform auf solche Fälle geben, allein das Denken ist daran nicht gebunden; es kann diese Beziehungsform auch da anwenden, wo solche seiende Einheiten fehlen; so kann man auch in den Atomen Theile setzen und so kann man das Universum als ein Ganzes nehmen, ohne dass man deshalb eine seiende Kraft zu setzen braucht, welche es verbindet. — Dies wird hinreichen, die etwas unklare Darstellung des Sp. hier zu verstehn. Die Lymphe, der Speisesaft gelten als Theile des Blutes, nicht weil die Theile der Lymphe mit einander übereinstimmen, sondern, weil sie durch diese Uebereinstimmung als ein Ganzes genommen werden können, was in Beziehung auf das grössere Ganze des Blutes wieder als ein Theil dieses angesehn werden kann. Wären die Theile der Lymphe einander durchaus ungleich, so wäre allerdings Letzteres nicht gut möglich, aber nur deshalb nicht, weil dann diese

einzelnen Stücke der Lymphe nicht für sich als ein Ganzes behandelt werden könnten.

63. Br. 15. (S. 51.) Auch diese Stelle ist sehr interessant, als ein Beispiel, wie Sp., indem er die Beziehungsform des Ganzen unwillkürlich zu einer seienden Bestimmung und Einheitsform umwandelt und in die seiende Welt selbst verlegt, damit dahin gelangt, Gesetze über diese seiende Welt *a priori* zu construiren, die indess nur Denjenigen täuschen können, welcher diese Beziehungsform noch nicht in ihrem wahren Wesen erkannt hat. Es ist derselbe Irrthum, der in der Metaphysik des Aristoteles beinah in allen Kapiteln wiederkehrt und dort an zahlreichen Beispielen von dem Herausgeber erläutert und klargelegt worden ist. Die Leerheit, welche den Beziehungsformen an sich anhaftet, macht sich indess auch bei diesen Gesetzen, in die man sie umwandelt, leicht bemerkbar; so kann man hier mit dem Satze des Sp., dass vermöge der Unendlichkeit des Weltalls jedes Ding unendlich viele Beeinflussungen erleidet, so gut wie gar nichts anfangen; es ist immer nur die leere Beziehung des Ganzen und seiner Theile, so wie der Ursache und Wirkung, welche hier bloss in andern Worten wiederholt werden, aber die Erkenntniss und die Macht des Menschen über die Natur keinen Schritt weiter führen.

64. Br. 15. (S. 51.) Hier geht Sp. über die Beziehungsform des Ganzen und der Theile hinaus und zu der von Substanz und Accidenz oder Modus (Zustand) über. Es ist dieselbe Vermengung der drei Beziehungsformen des Ganzen, der Ursachlichkeit und der Substantialität, wie sie auch in seiner Ethik herrscht. Das, was hier Sp. über die menschliche Seele und die unendlich-denkende Kraft sagt, wird von ihm in seiner Ethik Th. II. weiter ausgeführt. Die unendlich-denkende Kraft ist da das in der Substanz Gottes enthaltene Attribut des Denkens, von dem die menschliche Seele nur einen Zustand darstellt. Diesen Zustand *(modus)* nennt Sp. hier noch Theil; was in der Ethik nicht mehr geschieht.

65. Br. 15. (S. 52.) Man sehe Erl. 53. Dieses 6. Gesetz des Descartes ist im § 51, Th. II. seiner Prin-

zipien enthalten und von Sp. in seiner Bearbeitung dieser Prinzipien im Lehrs. 30, Th. II. wiederholt, wo die Bedenken gegen diese Gesetze in der Erläuterung dazu bereits angedeutet worden sind.

66. Br. 16. (S. 52.) Diese Stelle zeigt, dass Oldenburg Recht hat, wenn er vermuthet, dass er Sp. nicht verstanden habe. Es ging Oldenburg, wie noch heute vielen Bewunderern von Sp.; er hatte einen heiligen Respect vor seiner Weisheit, allein er war ausser Stande, in die Denkweise und Kategorien des Sp. sich zu finden. Deshalb war er aber um so begieriger darnach, indem er hoffte, schon durch das Hören der Definitionen und Lehrsätze dieser Weisheit theilhaftig werden zu können.

67. Br. 16. (S. 53.) Weitere Aufklärungen über diesen Fall enthalten die späteren Briefe nicht. Wenn nicht die verschiedenen Magen bei den Kühen und Ochsen hier mit der Luftröhre verwechselt worden sind, ist der Fall physiologisch schwer zu erklären, da jeder fremde Körper in der Luftröhre und Lunge zu heftigem Husten reizt.

68. Br. 16. (S. 54.) Auch dieser Fall ist nicht weiter zu erklären; es ist sehr möglich, dass, da der Arzt 5—6 Stunden abwesend war, in dieser Zeit, vielleicht unabsichtlich, das Blut in dem kleinen Gefässe mit Milch vermengt worden ist. Der Reiz, neue Entdeckungen zu machen, war in jener Zeit so stark, dass man begierig jeden einigermassen sonderbaren Fall aufnahm und zu neuen Hypothesen benutzte.

69. Br. 16. (S. 54.) Weil Palästina, als ein Theil von Syrien, schon damals zu dem Türkischen Reiche gehörte.

70. Br. 16. (S. 54.) Dies bezieht sich auf die Streitigkeiten zwischen dem grossen Kurfürsten Friedrich Wilhelm von Brandenburg und den Königen von Schweden über den Besitz von Pommern, welche Differenzen schon vorher zur Theilnahme der Brandenburger an einem Kriege Polens gegen Schweden Anlass gegeben hatten und in

einem späteren Kriege, 1675, mit dem berühmten Siege der Brandenburger über die Schweden unter Wrangel bei Fehrbellin endeten. Man nahm schon damals in den andern Staaten grossen Antheil an den unter dem grossen Kurfürsten Friedrich Wilhelm beginnenden Aufschwunge Preussens.

71. Br. 16. (S. 54.) Hier bricht der Briefwechsel zwischen Oldenburg und Sp. für einen zehnjährigen Zeitraum völlig ab. Aus Brief 18 ist zu entnehmen, dass der Herausgeber Meyer nicht etwa die in dieser Zeit gewechselten Briefe unterdrückt hat, sondern die Correspondenz hat wirklich still gestanden. Der Grund ist nicht bekannt. Die Veröffentlichung von Sp.'s theologisch-politischer Abhandlung im Jahre 1670 kann, obgleich sie später das freundschaftliche Verhältniss bei Oldenburg sehr abgekühlt, doch nicht der Grund gewesen sein, da aus Brief 17 sich ergiebt, dass Oldenburg diese Abhandlung erst im Jahre 1675, kurz vor dem neuen Beginn des Briefwechsels, empfangen hatte.

72. Br. 17. (S. 56.) Die Abhandlung Sp.'s, von welcher Oldenburg in diesem Briefe spricht, ist die theologisch-politische, welche 1670 in Amsterdam anonym erschienen war. Oldenburg hat erst durch diese Abhandlung die Bedeutung und Gefahr von Sp.'s Philosophie für die Religion erkannt und damit wurde sein Freundschaftsverhältniss zu Sp. tief erschüttert. In diesem Briefe drückt er sich noch mit grosser Milde aus; allein die Abkühlung ist schon darin zu bemerken; die spätern Briefe werden dann immer kühler, je klarer ihm die Ansichten Sp.'s werden.

73. Br. 17. (S. 56.) Die erste Ausgabe von 1677 und viele späteren haben als Datum dieses Briefes den 8. Oktober 1665. Dies ist schon deshalb falsch, weil die theologisch-politische Abhandlung Sp.'s, welche dieser Brief behandelt, erst 1670 erschienen ist. Das richtige Datum ist von Bruder hergestellt worden und wird durch den folgenden Brief bestätigt.

74. Br. 18. (S. 56.) Damit ist die Ethik Sp.'s gemeint, die er damals drucken zu lassen im Begriff stand.

75. Br. 20. (S. 58.) Hätte Oldenburg die wahren Ansichten Sp.'s, wie sie in seiner Ethik ausgesprochen sind, gekannt und verstanden, so würde er diese Forderung nicht gestellt haben, da zwischen diesen und der christlichen Religion, wie sie in dem neuen Testament gelehrt wird, keine Vereinigung möglich ist. Allein Sp. selbst hatte in seiner theologisch-politischen Abhandlung einen zweideutigen Standpunkt der geoffenbarten christlichen Religion gegenüber eingenommen (vergl. die Vorrede zu B. XXXV., S. VII.) und er durfte sich daher nicht wundern, dass das Publikum und seine Freunde eine solche Zumuthung an ihn stellten.

76. Modus. Br. 21. (S. 59.) Sp. begnügt sich hier mit der blossen Bestreitung des Vorwurfes in seiner rohsten Fassung; allein die schwierige Frage seiner Lehre, wie alles Irdische, die Menschen, Thiere, Pflanzen und Steine nur Modi von Gottes Attributen der Ausdehnung und des Denkens seien, ohne doch mit Gott identisch zu sein, d. h. die Frage, wie die Einheit des Irdischen mit Gott zu fassen ist, bleibt auch hier von Sp. unbeantwortet und ist auch in der Ethik durch die Gegensätze von Substanz und Modus und von *natura naturans* und *natura naturata* nicht erledigt.

77. Br. 21. (S. 60.) Dieser Schluss zeigt, dass Sp. selbst gefühlt hat, wie seine Lehre sich von dem Buchstaben der Bibel entfernt und nur durch die Hülfsmittel einer sehr weitgreifenden Auslegung und allegorischen Umdeutung der letztern damit vereinigt werden könne. In der Abhandlung selbst tritt dieses Gefühl weniger hervor; überhaupt fehlt bei Sp. gänzlich die Erkenntniss des Wesens aller geoffenbarten Religion, wie in den Erläuterungen zu dieser Abhandlung ausführlich dargelegt worden. Indem Sp. die Religion ganz in Moral aufgehn lässt, nimmt er ihr gerade den Bestandtheil, welcher für die grosse Masse der Menschen, selbst die Gebildeten eingeschlossen, das Wesentliche ist. (Man sehe die Erl. 28. 54. 81. 118. 119. 128. 129. 132 zu B. 36 der Phil. Bibl.)

78. Br. 23. (S. 62.) Damit meint Sp. seine Ethik, die er in Amsterdam hatte drucken lassen wollen.

79. Br. 23. (S. 62.) Indem Sp. die Nothwendigkeit mit der Freiheit verbindet, ist dies nur aus seiner Ethik Def. 7, L. 17, 18. 33, Th. I. zu verstehen, wo die Freiheit ebenfalls nur als eine Art der Nothwendigkeit definirt wird, die sich von dem Zwange dadurch unterscheidet, dass jene Nothwendigkeit zur eignen Natur des betreffenden Wesens gehört und nicht von aussen ihm auferlegt wird. Die hier erwähnte Schicksalsnothwendigkeit wäre dagegen eine solche an Gott von aussen kommende Nothwendigkeit.

80. Br. 23. (S. 62.) Sp. bezieht sich hier auf die Stelle im Briefe Pauli an die Römer Kap. 9, v. 21.

80 b). Br. 23. (S. 63.) Sp. spricht hier unverhohlen aus, dass alles Handeln der Menschen, ebenso wie das Geschehen in der Natur, nur ein nothwendiges aus festen Gesetzen, wie die Folgen eines Syllogismus hervorgehendes ist. Dieser Satz ist allerdings in dieser Abstraktion leicht ausgesprochen; die Schwierigkeiten erheben sich erst bei der Frage, wie das Leben des Einzelnen und der Gesellschaft, welches in dem sittlichen Handeln auf der Voraussetzung der Freiheit beruht, und in seinen wirklichen Zuständen des Kampfes zwischen Gut und Böse, der Reue und Busse, der Strafe, der Vergebung, diese Freiheit gleichsam handgreiflich erkennen lässt, wie, sage ich, es möglich ist, dass diese Begriffe und Zustände in der menschlichen Gesellschaft als die höchsten und heiligsten gelten und tagtäglich sich in Lohn und Strafe, Reue und Freudigkeit verwirklichen, überhaupt seit Jahrtausenden in der Menschheit und in allen Völkern haben bestehen können, wenn alles Handeln nur in der Nothwendigkeit sich bewegt, womit diese Begriffe und Zustände durchaus unverträglich sind. Diese Schwierigkeit lässt Sp. ungelöst. Er begnügt sich, die schmerzlichen Folgen des Bösen und die guten Folgen des Guten als natürliche darzulegen und glaubt damit den Bestand der sittlichen Welt hinreichend gesichert. Allein das sittliche und Rechtsgefühl ist ein anderes als solche Furcht und Hoffnung. Das Weitere über diese grosse Frage kann hier nicht gegeben werden; es wird in dieser Beziehung auf die Erläuterung zur Ethik und B. XI., Abschn. IV. S. 77 u. f. Bezug genommen.

81. Br. 23. (S. 63.) Sp. nimmt nämlich an, dass die Wunder, soweit sie wirklich geschehen sind, nicht gegen, sondern nach den Naturgesetzen bewirkt sind und dass die damaligen Zuschauer und zum Theil auch die spätere Zeit diese Gesetze, welche dabei von dem Wunderwirkenden benutzt worden sind, nur nicht gekannt haben. Deshalb gilt Sp. das Wunder als ein Nichtwissen der dabei wirksamen Naturkräfte und Gesetze; d. h. das Wunder ist gleichbedeutend mit der Unwissenheit; es ist derselbe Begriff, der nach Sp. in dem Zufall wiederkehrt. — Diese Erklärung der Wunderberichte ist ebenso abstrakt, wie die Ableitung des Freiheitsbegriffss aus einem Nichtwissen der wirkenden Ursachen; d. h. diese Erklärung reicht nicht aus, wenn man die Fälle in ihrer Totalität nimmt. Das Nichtwissen solcher Naturgesetze für Fälle, die ganz innerhalb des Gebietes der alltäglichen Ereignisse liegen, wie das Vervielfältigen des Brotes, das Wandeln auf dem Meere, das Auferwecken der Todten wäre an sich selbst schon ein Wunder und noch mehr, dass ein einziger Mensch allein diese Gesetze kennen und sie ohne alle äussere sichtbare Hülfsmittel sollte in Wirksamkeit setzen können. Die neuere Wissenschaft hat deshalb diese Erklärung der Wunder mit Recht verlassen und die mythische Erklärung an deren Stelle gesetzt, welche bei den heidnischen Religionen längst als die wahre anerkannt worden ist. Man sehe Erl. 63 zu B. 36 der Phil. Bibl.

81 b). Br. 23. (S. 64.) Man sehe Neues Testament, Matth., Kap. 8, v. 22, Lucas, Kap. 9, v. 60.

82. Br. 23. (S. 64.) Unter „Begabung Christi mit der Ewigkeit“ meint Sp. wohl seinen hervorragenden, die ewigen Wahrheiten in grossem Umfange erfassenden Geist; denn nur dieser Theil der Seele ist nach Sp.'s Ethik V. L. 23 unsterblich und geht in die Identität mit dem Denken Gottes ein. Die „Todten“ sind in diesem Sinne diejenigen Menschen, welche nur im bildlichen Vorstellen leben, die ewigen Wahrheiten nicht kennen und deren Seele deshalb mit ihrem Körper untergeht. (Ethik V, L. 21.) Von diesen Todten ist Christus in Sp.'s Sinne auferstanden. Christus ist sonach für Sp. nur ein Mensch,

aber von hohem Geiste und hoher Sittenreinheit gewesen; welche Ansicht dann von den Rationalisten und von Schleiermacher festgehalten worden ist. Freilich erscheint eine solche Ausnahms-Stellung Christi selbst als ein Wunder, zumal wenn man die biblische Geschichte von seiner Jugend und Erziehung bedenkt und deshalb ist damit im Grunde nur eine Unbegreiflichkeit an die Stelle der andern gesetzt. Auch hier kann nur die mythische Auffassung zur Wahrheit führen; Christus war weder geistig noch sittlich über sein Volk und seine Zeit sehr hervorragend; er war ein Schwärmer, wie alle Religionsstifter sein müssen, der nur seinen Ideen lebte und dafür auch in den Tod ging. Erst seine Anhänger und die Christen der ersten Jahrhunderte haben dann in frommem Eifer und in gläubiger Ueberzeugung allmählich seine Person zu der heiligen und göttlichen erhoben, wie sie jetzt in der christlichen Lehre dargestellt wird.

83. Br. 23. (S. 64.) D. h. nur den sittlichen Inhalt der Religion oder ihre moralischen Vorschriften als das Wesen der Religion anzusehen.

83 b). Br. 23. (S. 65.) Man sehe die Stelle im Neuen Testament, Evangelium Johannis, Kap. 2, v. 19, desgleichen Matth., Kap. 26, v. 60 und Marcus, Kap. 14, v. 58.

84. Br. 23. (S. 65.) Diese Auffassung der biblischen Wunder stimmt genau mit dem, was Sp. in Kap. 6 seiner theologisch-politischen Abhandlung sagt; es wird deshalb auf die dort gegebenen Erläuterungen Bezug genommen, in denen zugleich die Bedenken gegen diese Auffassung dargelegt sind.

85. Br. 24. (S. 66.) Aus der Antwort Sp.'s in dem folgenden Briefe erhellt, dass Sp. das Wort „unentschuldbar“ in einem ganz besonderen Sinne fasst, der allerdings so ungewöhnlich ist, dass man Oldenburg keinen Vorwurf machen kann, wenn er es hier misversteht.

86. Br. 24. (S. 66.) Hier missversteht Oldenburg den vorgehenden Brief. Sp. hat nur gesagt, die Wunder

seien natürliche Vorgänge, deren Ursachen und Gesetze die Menschen nur nicht kennen; dass die Menschen diese Kenntniss durch grosse Anstrengung erreichen könnten, hat Sp. nirgends gesagt.

87. Br. 25. (S. 67.) Auch hier drückt Sp. sich noch dunkel aus. Seine Gegner und Oldenburg sagen, wenn die Menschen aus Nothwendigkeit das Böse thun müssen, so sind sie entschuldbar; sie können sagen, Gott allein trägt die Schuld davon; er hätte mir einen andern Sinn und andere Begierden geben sollen. Hiergegen wendet sich Sp. und sagt: die Menschen können die Schuld nicht auf Gott schieben (und sich damit selbst entschuldigen, d. h. sie sind nicht entschuldbar); denn Gott hatte keine Verbindlichkeit, sie anders zu schaffen, als er gethan und sie haben kein Recht, deshalb Gott anzuklagen. — Man sieht, dass Sp. also sich hier nur schwerfällig und ungeschickt ausdrückt; er will sagen: von einer Schuld kann überhaupt bei einem nothwendigen Gange aller Dinge weder bei den Menschen noch bei Gott die Rede sei; der ganze Begriff der Schuld ist durch den der Freiheit in der Wahl bedingt; fällt dieser, so kann überhaupt von Schuld auf beiden Seiten nicht gesprochen werden; das Handeln des Menschen und sein Charakter sind dann so natürliche Zustände, wie das Wachsen der Bäume, von denen der eine ein Krüppel bleibt oder saure Früchte trägt und der andere seine volle Grösse und Schönheit erreicht. Oldenburg will dasselbe für den Menschen sagen; aber indem er von den Menschen die Schuld auf Gott abwälzen lässt, behält er für Gott die Freiheit bei, während Sp. auch für Gott diese nicht im Sinn der Wahlfreiheit anerkennt. Man sieht, die Sache läuft auf einen Wortstreit hinaus. Später gebraucht Sp. in diesem Briefe selbst das Wort Schuld in dem Sinne Oldenburg's.

88. Br. 25. (S. 68.) Diese Stelle ist wegen ihrer Deutlichkeit und Bestimmtheit für Sp.'s Lehre von grossem Werth. In der Ethik drückt sich Sp. nirgends so klar aus. Diese Stelle hier ergiebt deutlich, dass Sp. eine sittliche Welt und ein sittliches Handeln in dem gewöhnlichen Sinne nicht anerkennt. Allerdings hat der gut

handelnde Mensch nach Sp. an seiner Seelenruhe und Gotteserkenntniss einen Lohn für seine That und der schlechthandelnde an den entgegengesetzten Zuständen und an der Sclaverei, in welcher seine Affekte ihn halten, eine Strafe; allein dies Beides sind nur natürliche Folgen; die Begriffe von Lohn und Strafe sind hierbei nur menschliche Einschiebsel; an sich sind es nur Zustände, wie Gesundheit und Krankheit, die aus Naturgesetzen hervorgehen und wo von Lohn und Strafe nicht die Rede sein kann. So bleibt nur die Frage: Weshalb diese Ungleichheit? Weshalb lebt der Eine in Schmerzen und Elend und der Andere in Lust und Seelenruhe? Darauf hat Sp. keine Antwort, als die Nothwendigkeit; diese Ungleichheiten sind nach ihm nur die Folge der ewigen Wahrheiten, welche den zeitlichen Verlauf der Dinge mit der Nothwendigkeit von logischen Folgen bestimmen. Eine andere Frage ist dann noch die: Woher kommen trotz dieser Nothwendigkeit in der Seele der Menschen die Begriffe von Freiheit des Handelns, von Schuld, von Busse, von Lohn, von Strafe, von Gewissen, von Reue u. s. w.? Wenn für diese Begriffe im Sein aller Anhalt fehlt, wie haben sie da in der Seele des Menschen enstehen können und weshalb halten, trotz der Aufklärung, welche Sp. schon vor 200 Jahren gegeben hat, noch heute die Völker mit Zähigkeit an diesen Begriffen fest und regeln danach die Zustände des Lebens in Familie, Staat und in allen Verhältnissen? Hierauf hat Sp. nirgends eine Antwort gegeben, und doch hat die Philosophie nur erst mit dieser Antwort ihre Aufgabe erfüllt. Da dieser Mangel nicht blos bei Sp., sondern auch bei den übrigen Systemen, welche die Freiheit nicht anerkennen, sich findet, so erklärt es sich, weshalb diese Systeme bisher so wenig in die Ueberzeugungen der Völker haben eindringen können. Auch hier wiederholt sich die Erscheinung, dass das abstrakte Prinzip in der Philosophie leicht auszusprechen und hinzustellen ist; die Schwierigkeiten fangen erst an, wenn es darauf ankommt, aus diesem Prinzip die Wirklichkeit mit ihren konkreten Gestaltungen zu erklären.

88 b). Br. 25. (S. 68.) Man sehe Neues Testament, 2. Brief an die Korinther, Kap. 5, v. 16; 1. Korinther

Kap. 15, v. 8; 2. Corinther, Kap. 2; Apostelgeschichte, Kap. 9.

89. Br. 25. (S. 68.) Hiermit und mit dem neuerlich aufgefundenen, unter No. 77 mitgetheilten Briefe Oldenburgs vom 11. Februar 1676 schliesst der Briefwechsel zwischen Oldenburg und Sp. Der letzte Brief Sp.'s datirt vom Ende Januar 1676; ein Jahr darauf im Februar 1677 ist er gestorben. Es ist anzunehmen, dass irgend erhebliche Briefe zwischen Beiden ausser diesen nicht weiter gewechselt worden sind; einmal fing Sp. an, körperlich zu leiden; und dann werden Beide wohl erkannt haben, dass die hier von ihnen verhandelten Fragen der Freiheit, der Wunder und der Religion überhaupt durch Briefwechsel nicht weiter gebracht werden können. Die Gegensätze in den Ueberzeugungen hierbei ruhn auf den Gegensätzen des Erkennens und des Glaubens. Die persönliche Ueberzeugung hat neben den Fundamentalsätzen der Erkenntniss noch in den Gefühlen und in den Aussprüchen der Autoritäten zwei Quellen, welche eine ebenso starke Gewissheit hervorbringen, wie die Fundamentalsätze der Wahrheit, und gerade diesen auf den Gefühlen ruhenden Ueberzeugungen ist mit den Gründen des Verstandes oder mit den Fundamentalsätzen nicht beizukommen. Es sind nur glückliche Zufälle, wenn letztere bei einzelnen Personen allmählich das Uebergewicht erhalten.

Deshalb bestehen diese Gegensätze heute noch ebenso lebhaft und stark, wie zu Sp.'s Zeit, und es ist eine Illusion der Philosophen, wenn sie meinen, den Glauben und die Religionen mit wissenschaftlichen Gründen erschüttern oder reinigen zu können. Es handelt sich hier um Grundbestimmungen der menschlichen Seele; diese bedarf der Autorität wie der Erkenntniss, und keine wird je vermögen, die andere auszurotten.

90. Br. 26. (S. 69.) Simon von Vries war aus Utrecht gebürtig, und studirte in seiner Jugend fleissig die Philosophie. Er lebte später in Amsterdam und gehörte zu den treuesten Freunden Sp.'s. In seinem Testament vermachte er dem Sp. eine Jahresrente von 500 Gul-

den, welche Sp. selbst auf 300 Gulden ermässigte. Schon bei seinen Lebzeiten hatte v. Vries dem Sp. ein Geschenk von 2000 Gulden machen wollen, was dieser aber zurückwies. Man sehe Sp.'s Lebensbeschreibung in B. III. Sonst ist über des Vries Lebensumstände nichts bekannt.

90 a). Br. 25. (S. 68.) L. Meyer hat diesen Brief nicht vollständig veröffentlicht. In dem neuerlich aufgefundenen durch v. Vlooten 1862 vollständig veröffentlichten Briefe folgt hier die nachstehende Stelle:

„Manchmal beklage ich mein Geschick, dass ein so „weiter Raum uns trennt. Glücklich, ja dreimal glücklich „ist Ihr Stubengenosse, der unter einem Dache mit Ihnen „weilt, und während der Mahlzeiten und Spaziergänge „über die höchsten Dinge sich mit Ihnen unterhalten kann. „Wenn indess auch unsere Körper weit von einander ge„trennt gewesen sind, so sind Sie doch im Geiste immer „gegenwärtig gewesen, namentlich wenn ich Ihre Schriften „in die Hand nehme und mich damit beschäftige. Indess „ist meinen Genossen nicht Alles darin klar (deshalb „haben wir wieder unsere Versammlungen begonnen); auch „möchte ich nicht, dass Sie glaubten, ich hätte Sie ver„gessen, deshalb habe ich mich zu diesem Briefe ent„schlossen."

„Unsere Besprechungen sind hier folgendermassen „eingerichtet. Einer (der der Reihe nach wechselt) liest „vor, erklärt nach seiner Auffassung und begründet dann „Alles nach der Reichenfolge Ihrer Lehrsätze. Ist dann ein „Anderer davon noch nicht befriedigt, so wird dies notirt und „Ihnen mitgetheilt, damit Sie, wo möglich, es uns deut„licher machen, und wir unter Ihrer Führung gegen die „abergläubischen Frommen und Christen die Wahrheit „vertheidigen und dem Angriffe der ganzen Welt Stand „halten können."

„Als daher bei früheren Vorlesungen und Erklärun„gen nicht alle Definitionen uns klar erschienen, waren „wir über die Natur der Definitionen nicht einerlei „Meinung."

„Dann haben wir bei Ihrer Abwesenheit, einen mathe„matischen Schriftsteller, Namens Borellus, befragt, „welcher das Wesen der Definition, der Axiome und

„Postulate behandelt hat und die Ansichten Anderer „darüber beibringt. Dessen eigene Ansicht geht dahin" u. s. w., wie in dem v. Meyer veröffentlichten Briefe.

90 b). Br. 26. (S. 69.) Peter Borell, geboren 1620, war Mitglied der Akademie in Paris und Leibarzt des Königs in Frankreich. Er starb 1689 zu Paris und hat mehrere medizinische und philosophische Werke hinterlassen.

91. Br. 26. (S. 69.) Es sind dies beinah wörtliche Auszüge aus des Aristoteles beiden Analytiken und seiner Metaphysik. Sowohl dieser Satz wie die folgenden enthalten für Den, welcher die Natur des Syllogismus kennt, nur selbstverständliche Gedanken; da bei der Identität, in der sich die Konklusion mit den Prämissen hält, die Gewissheit und Wahrheit jener nicht grösser als dieser sein kann. (B. I. 82.)

92. Br. 26. (S. 69.) Tacquet, geboren zu Antwerpen 1611, war daselbst Professor der Mathematik und ist 1660 gestorben. Ein solcher Fall kommt vor bei einem Urtheile mit mehreren Alternativen, wo alle bis auf eine, falsch sein können und doch zur Wahrheit dieser verhelfen.

93. Br. 26. (S. 69.) Christoph Clavius, geboren zu Bamberg 1537, war zu Rom Professor der Mathematik und ist 1612 gestorben.

94. Br. 26. (S. 70.) Dies sind die Nominaldefinitionen der Logik im Gegensatz der Realdefinitionen, welche zugleich den Beweis enthalten, dass ein Gegenstand wirklich besteht, welcher der Definition entspricht.

95. Br. 26. (S. 70.) Hiermit ist die Def. 3, Th. I. der Ethik gemeint, welche die Definition der Substanz giebt. Es erhellt hieraus, dass auch v. Vries sich in dem Besitz einer Abschrift der Ethik von Sp. befand, wenigstens eines Anfanges derselben; insbesondere stimmt der gleich folgende Auszug aus L. 10 E. Th. I. auch in den Worten genau mit dem jetzigen Text, so, dass

Sp. schon damals 1663, wo er noch in Voorburg lebte, die Ethik wenigstens in einzelnen Stellen so vollendet hatte, wie sie nach seinem Tode vorgefunden worden ist.

96. Br. 26. (S. 70.) Von Vries hat hier ganz Recht; das von ihm beigebrachte Beispiel von Verstand und Denken passt nicht zu dem vorher aufgestellten Satz; dieser handelt von dem Gegensatz des An-Sich (des Beziehungslosen) und des Bezogenseins; dahin gehört z. B. der Fall, dass ich eine bestimmte Farbe, etwa roth, bald an sich, d. h. als roth, vorstellen kann; bald als den Gegensatz von einer andern; z. B. als nicht-gelb, nicht-blau u. s. w. Das Beispiel hier bezieht sich aber auf die Subsumtion des Verstandes unter den allgemeineren Begriff des Denkens *(Cogitatio)*, und auf die Vorstellungen als Theile oder Produkte des Verstandes. Sp. hat indessen den Satz ganz anders gemeint, wie Brief 27 ergiebt.

97. Br. 26. (S. 71.) Dieser Brief zeigt, dass v. Vries zu den Schülern des Sp. gehörte, welche zwar viel Eifer und guten Willen hatten, aber nicht die Fähigkeit, die schwierige Darstellung des Sp. und seine seltsamen Begriffe zu fassen und zu verstehen. Er gehörte mit Oldenburg zu den Liebhabern der Wissenschaft, die gern sich mit ihr beschäftigen, aber ihren Kern nicht erreichen können.

Der Brief hatte im Original noch einen ausführlichen Schluss, welchen Meyer weggelassen hat. Von Vloten hat ihn nach dem neuerlich aufgefundenen Original mitgetheilt, er bezieht sich indess auf blos persönliche Verhältnisse des v. Vries, und bedarf deshalb hier keiner Aufnahme.

97 b). Br. 27. (S. 71.) Meyer hat den Anfang dieses Briefes weggelassen, welcher nach v. Vloten's 1862 geschehenen Veröffentlichung folgendermassen lautet:

„Ich habe Ihren lange erwarteten Brief erhalten und „danke Ihnen sehr für denselben und Ihre freundliche Ge„sinnung. Ihre lange Abwesenheit bedrückt mich nicht „minder, wie Sie; doch freue ich mich, dass meine Ar„beiten von Ihnen und unseren Freunden benutzt werden.

„So spreche ich wenigstens selbst ein Abwesender zu „Abwesenden.“

„Uebrigens brauchen Sie meinen Stubengenossen nicht „zu beneiden; Niemand ist mir verhasster, und vor Keinem „habe ich mich mehr in Acht zu nehmen; ich bitte des-„halb Sie und alle Bekannte, ihm, ehe er nicht zum „reiferen Alter gelangt ist, meine Ansichten nicht mitzu-„theilen. Jetzt ist er noch zu jung und unbeständig, und „mehr neugierig als wissbegierig. Doch hoffe ich, dass „er diesen Fehler seiner Jugend nach wenigen Jahren ab-„legen wird, ja, ich bin dessen sicher, soweit ich über „seine Anlagen urtheilen kann, und deshalb flösst sein „Wesen mir Zuneigung ein.“

„Was die Fragen anlangt, die sich in Ihrem (sehr „verständig eingerichteten) Vereine erhoben haben, so sehe „ich, dass Ihre Bedenken“ u. s. w., wie in dem von Meyer bekannt gemachten Briefe.

98. Br. 27. (S. 72.) D. h. diese erste Art der Definitionen (die Realdefinition) giebt den Inhalt eines seienden Gegenstandes; sie zählt also seine Eigenschaften auf, oder sie giebt, wie Aristoteles verlangt, die höhere Gattung und den spezifischen Art-Unterschied an; dagegen gehen die Lehrsätze und Axiome auch auf die ewigen Wahrheiten, d. h. auf allgemeine Gesetze, welche nur die Verbindung gewisser Bestimmungen aussprechen. So ist der Satz des Widerspruchs ein Axiom; er sagt, dass das sich Widersprechende verbunden ist mit dem Nicht-Sein; so spricht der geometrische Lehrsatz aus, dass die Gleichheit zweier Seiten eines Dreiecks mit der Gleichheit zweier Winkel darin verbunden ist. Dies sind keine Definitionen, weil sie nicht den ganzen wesentlichen Inhalt eines Gegenstandes bieten, sondern nur die zwischen einzelnen Bestimmungen der Gegenstände bestehenden Verbindungen. Ueberhaupt unterscheiden sich Definitionen von Axiomen und Lehrsätzen, wie die Begriffe von den Gesetzen, welchen wichtigen Unterschied jedoch Sp. in voller Klarheit nicht erfasst hat. Man vergl. B. I. 75, 81.

99. Br. 27. (S. 72.) Der Ausdruck ist etwas schwerfällig. Diese zweite Art sind die Nominaldefinitionen, die aus dem verbindenden Denken hervorgehen, ohne dass

ihnen ein Gegenstand zu Grunde liegt, dessen Inhalt sie erklären und darlegen wollen. Dieser Art sind die Definitionen, mit denen Sp. seine Ethik beginnt, obgleich er selbst sie vielleicht für Realdefinitionen gehalten haben mag. Diesen Nominaldefinitionen entspricht unter den Gesetzen die Hypothese; in beiden macht das Denken den Anfang; aber die Prüfung, ob der Gegenstand oder die Verbindung der Glieder der Hypothese im Sein bestehet, folgt erst nach, während bei den Realdefinitionen und den Gesetzen das umgekehrte Verhältniss besteht.

100. Br. 27. (S. 73.) In diesen Beispielen giebt Sp. eine gute Erläuterung zu den Unterschieden der Real- und Nominaldefinitionen, sowie zu dem Unterschied von Definition und Lehrsatz oder Axiom. Die Hypothese nennt er nicht ausdrücklich; allein ein Lehrsatz *(propositio)* ohne Beweis ist dasselbe.

101. Br. 27. (S. 73.) Nämlich in der E. zu L. 10, Th. I. der Ethik.

102. Br. 27. (S. 73.) Die Dürftigkeit dieser Auseinandersetzung wird jeder Leser bemerken. Es handelt sich insbesondere nicht um die Frage des Seins der Attribute, sondern um die Einheit mehrerer Attribute zu einem Gegenstande. Dafür bringt Sp. nichts bei; ja, sein Satz: „dass mit dem Wachsen der Realität eines Dinges auch die Zahl der Attribute wachse, stimmt nicht mit seinen Lehrs. 7, Th. II. der Ethik, wonach die Mehrheit der Attribute nur ein Schein ist, und alle Attribute nur Ein und dasselbe darstellen. — Es scheint, als wenn Sp. damals (1663) diesen letzten Satz noch nicht gehabt hätte, oder Sp. versteht hier unter Attributen nur die Eigenschaften *(accidenzien)* wie es Descartes thut; was um so wahrscheinlicher ist, als er eben damals seine Bearbeitung der Prinzipien des Desc. diktirt hatte.

103. Br. 27. (S. 73.) Es ist der Gegensatz von *Natura naturans* und *naturata;* wovon Sp. in seiner Ethik L. 29 E., L. 31, Th. I. handelt. Dass das unendliche Denken, als Attribut Gottes, nicht einen Verstand und einen Willen im Sinne dieser menschlichen Seelenzustände ent-

hält, führt Sp. in der E. zu L. 17, Th. I. seiner Ethik aus; man kann also annehmen, dass auch dieser Theil der Ethik dem v. Vries mitgetheilt worden ist. Der Unterschied liegt nach Sp. darin, dass das göttliche Denken oder Wissen dem Sein der Dinge vorausgeht und diese als dessen Wirkung erscheinen; während bei dem menschlichen Wissen die Dinge die Ursachen von dem Wissen ihrer bei dem Menschen sind. Der Unterschied hängt also nur mit der Kausalität zusammen; dagegen ist das Denken Gottes als solches nicht von dem Denken des Menschen unterschieden; es wäre sonst völlig unfassbar. Man vergleiche Kap. 7 Anhang, Th. II. zu Sp.'s Bearbeitung der Prinzipien von Descartes.

104. Br. 27. (S. 73.) Dieser Auszug zeigt, dass der damalige Entwurf der Ethik bei dieser Stelle anders lautete, als der jetzige Text. Insbesondere fehlt jetzt der letzte Satz, was insofern von Interesse ist, als es zeigt, dass Sp. über die Frage von der Identität der Attribute auch später im Schwanken geblieben ist. In der Ethik, wie wir sie haben, wird diese Identität nur nebenbei in der E. zu L. 17, Th. I. berührt, aber auch da nur schwankend, und es wird von diesem Satze kein weiterer Gebrauch gemacht, als dass Gottes Einheit darauf gestützt wird.

105. Br. 27. (S. 74.) D. h. Weiss ist nur eine subjektive Empfindung des sehenden Menschen; gegenständlich besteht das Weiss nur in der Vereinigung aller verschiedenen Strahlen. Schon Descartes hat diese Ansicht ausgesprochen. Auch die moderne Physik nimmt die Farben nur als subjektive Empfindungen, während gegenständlich sie nur die in der Schnelligkeit verschiedenen Vibrationen des Lichtäthers sind. — Uebrigens helfen diese Beispiele zum Verständniss des schwierigen Begriffs des Attributes in Sp.'s Sinne nichts.

106. Br. 28. (S. 74.) Diese Sätze gehören zu den Grundlehren Sp.'s. Man sehe L. 7, Th. I.; L. 10, Th. II. der Ethik; ferner Lehrs. 5, Th. I. der Bearbeitung der Prinzipien von Descartes. Darauf allein beruht die deduktive Methode Sp.'s. Er glaubt durch blosses Denken

aus einem Begriffe oder einer Definition einen weiteren und neuen Inhalt entwickeln zu können; daraus hat sich der Gegensatz des Wissens *a priori* und *a posteriori* gebildet, welcher später die Hauptaufgabe für Kant's Untersuchungen in seiner Kritik der reinen Vernunft geworden ist.

107. Br. 28. (S. 74.) Der Ausdruck ist etwas nachlässig; der Satz kann nicht von dem Dasein, sondern nur von dem Wesen der Dinge im Sinne Sp.'s verstanden werden; oder das Wort Ding kann hier nur die ewigen Dinge, d. h. Gott, bezeichnen.

108. Br. 28. (S. 75.) Hier kommt Sp. auf den, in Erl. 98 behandelten Unterschied, ohne ihn jedoch zu erschöpfen. Auch der Ausdruck ist hier nachlässig; hätten die ewigen Wahrheiten nur in der Seele ihren Sitz, so wären sie nur Zustände des Denkens *(entes rationis)* und bezeichneten keine wirklichen und im Sein geltenden Gesetze, was ganz gegen Sp.'s Meinung gehen würde. Sp. verwickelt sich hier in seinen Nominalismus, wonach die Universalien kein Dasein haben sollen; deshalb geht er nicht bestimmter auf die Sache ein.

Der Briefwechsel zwischen Vries und Sp. schliesst mit diesem Briefe ab. Wahrscheinlich hat Sp. selbst eine weitere wissenschaftliche Korrespondenz mit ihm vermieden, da er wohl sah, dass dabei für Vries nicht viel herauskommen konnte, und ihm selbst viel Zeit dadurch verloren ging.

109. Br. 29. (S. 75.) Diese Anfangsbuchstaben bedeuten: *Ludovico Meyer, Philosophiae Medicinaeque Doctori.* L. Meyer gehörte zu den nächsten und vertrautesten Freunden Sp.'s. Er war ein Jude, aus Amsterdam gebürtig, beschäftigte sich neben der Medizin viel mit Philosophie und hatte mehrere philosophische Bücher verfasst. Er hatte wesentlich den Sp. zur Herausgabe seiner Bearbeitung der Prinzipien des Descartes veranlasst; die von Jarris dazu verfasste Vorrede hat er in das Lateinische übersetzt und ist der Arzt gewesen, den Sp. benutzt hat, und der auch bei Sp.'s Tode allein gegenwärtig gewesen ist. Im Auftrage Sp.'s hat er nach dessen Tode

sein Hauptwerk, die Ethik, und die übrigen nachgelassenen Schriften in Druck gegeben und mit J. Jarris eine längere Vorrede dazu abgefasst.

Zu dem Briefwechsel zwischen Sp. und Meyer gehören ausser diesem Briefe 29 höchst wahrscheinlich auch die Briefe 61—72; wenigstens sind die Briefe 61, 63, 65, 67 von Meyer geschrieben, der gewöhnlich in Amsterdam lebte, zu Zeiten aber auch in Paris und London sich aufhielt. Man sehe Erl. 288 zu Brief 69.

110. Br. 28. (S. 75.) Diese beiden Briefe Meyer's hat er nicht in die Sammlung hier aufgenommen und sie sind nicht mehr vorhanden.

111. Br. 29. (S. 76.) Sp. hat in keiner seiner Schriften über das Unendliche so ausführlich gehandelt, wie in diesem Briefe; insofern hat dieser Brief seinen besondern Werth. Beiläufig wird das Unendliche erwähnt in der Darstellung der Prinzipien des Descartes II. Th., L. 11; im Anhange dazu Th. II., Kap. 3 und in der Ethik Th. I., Def. 2 und 6, L. 8 und L. 15 E.

112. Br. 29. (S. 76.) Dieser Satz bildet L. 7, Th. I. der Ethik.

113. Br. 29. (S. 76.) Vergleiche L. 5, Th. I. der Ethik.

114. Br. 29. (S. 76.) Vergleiche L. 8, Th. I. der Ethik.

115. Br. 29. (S. 76.) Diese Stelle ist wichtig für die Auslegung des Wortes *affectio* (Erregung), was in Th. II. der Ethik von L. 14 ab viel von Sp. gebraucht wird, und von dem er dort es schwankend lässt, ob es dasselbe bedeutet, wie *modus* (Zustand).

116. Br. 29. (S. 76.) Man vergl. L. 20, L. 24, L. 25, Th. I. der Ethik und Anhang zu den Prinzipien des Descartes, Th. I, Kap. 4 und Th. II., Kap. 1.

117. Br. 29. (S. 77.) Diese Ausführungen finden

sich beinah wörtlich in der Ethik Th. I., L. 15. E. und sind dort in der Erl. 38 geprüft.

118. Br. 29. (S. 78.) Dieselben Ausführungen finden sich im Anhange zu Sp.'s Prinzipien des Descartes; Th. I., Kap. 1 und Kap. 4; sie sind dort in den Erl. 230 und 265 näher geprüft. Es ist interessant, wie hier Sp. die Natur der Beziehungsformen zwar bemerkt, aber dennoch wieder verkehrt behandelt. Anstatt dass er ihnen, als blossen Formen des Denkens, die Gegenständlichkeit absprechen sollte, macht er sie umgekehrt zu dem allein wahrhaft Seienden, und zwar gerade. weil sie nur von dem blossen Denken ausgehen; und umgekehrt nimmt Sp. den bildlichen Vorstellungen, welche aus dem Wahrnehmen entspringen und dadurch von dem Seienden sichere Kunde geben, diese Gegenständlichkeit und Wahrheit. Es hängt dies mit dem Grundirrthum zusammen, der durch das ganze Mittelalter bis zu Kant sich hindurchzieht, wonach diese leeren Beziehungsformen des Denkens gerade für das am meisten Wirkliche und Seiende galten. Weshalb die bildlichen Vorstellungen sammt den Wahrnehmungen nach Sp. keine Wahrheit haben, wird von ihm ausführlich in seiner Ethik, Th. II., L. 15—29 entwickelt.

119. Br. 29. (S. 78.) Dieser Einwurf ist den Beweisen Zeno's gegen die Bewegung entnommen und trifft gar nicht die hier vorliegenden Fragen über Maass, Zeit und Zahl. Sp. hat diese Beweise des Zeno in seiner Darstellung der Prinzipien des Desc. Th. II., L. 6. E. behandelt, und es ist dort von ihm selbst das Falsche dieses Einwurfes dargethan worden. Man vergleiche die dortigen Erl. 155—159.

120. Br. 29. (S. 79.) Der Realismus folgert gerade das Umgekehrte. Er erkennt mit Sp. an, dass das Maass und die Zahl nur Beziehungsformen sind; aber er behauptet, dass auch die Unendlichkeit nur eine Beziehungsform oder im Sprachgebrauch Sp.'s ein Gedankending ist; deshalb gestatten auch das Maass und die Zahl, dass man sie als unendlich vorstellen kann.

121. Br. 29. (S. 79.) Diese Sätze finden sich bereits in Sp.'s Bearbeitung der Prinzipien von Desc. Th. II., L. 9—11. Die Beweiskraft dieses Beispiels für das wirkliche Dasein des Unendlich-Kleinen fällt, wenn man leere Zwischenräume zwischen den Atomen annimmt, wie in der modernen Naturwissenschaft allgemein geschieht. Dann ist der Fall nur gleich mit der endlosen Theilbarkeit alles Stetigen, welche als blosses endloses Fortsetzen des Theilens eben zeigt, dass das Ende oder die Wirklichkeit des Unendlich-Kleinen nie erreicht werden kann.

122. Br. 29. (S. 80.) Damit meint Sp. die Substanz, die vermöge ihrer Natur unendlich oder ewig ist.

123. Br. 29. (S. 80.) Dazu gehört die unendliche Reihe der einander zeitlich folgenden Ursachen und Wirkungen, die Gott zur letzten Ursache haben.

124. Br. 29. (S. 80.) Hierzu hat Sp. ein Beispiel an den zwei excentrischen Kreisen oben gegeben.

125. Br. 29. (S. 80.) Wahrscheinlich meint Sp. hier den Rabbi Chasdai Ben Abraham, welcher im 14. Jahrhundert lebte und einer der ersten Philosophen war, welche gegen Aristoteles auftraten. Er hat ein Werk: „Das Licht des Herrn“, verfasst.

126. Br. 30. (S. 81.) Peter Balling gehörte zu den Freunden Sp.'s. Der Brief Balling's, auf welchen Sp. hier antwortet, ist nicht mehr vorhanden. Balling hatte ein Kind durch den Tod verloren; darauf bezieht sich hier der Anfang von Sp.'s Brief.

127. Br. 30. (S. 81.) Einzelne von den durch Meyer veröffentlichten Briefen waren ursprünglich nicht in lateinischer, sondern in holländischer oder französischer Sprache geschrieben; allein der Gemeinverständlichkeit wegen sind sie von Meyer bei der Herausgabe in das Lateinische übersetzt und nur in dieser Uebersetzung von ihm veröffentlicht worden. Hierauf bezieht sich diese Bemerkung, die von Meyer herrührt und bei vielen der späteren Briefe wiederkehren wird.

128. Br. 30. (S. 82.) Wenn Sp. den Menschen erst als Brasilianer und hier als Aethiopier bezeichnet, so meint er damit wohl einen nach Brasilien als Sklaven verkauften Neger.

129. Br. 30. (S. 83.) Diese Stelle ist die einzige in diesem Briefe, welche schwer verständlich ist. Zunächst ist schwer zu sagen, welche Stellen seiner Schriften Sp. meint, wenn er sich hier auf anderwärts gegebene Ausführungen bezieht. Höchstens kann man die L. 13, 17, 18, Th. II. der Ethik über die Natur der Seele und die L. 13 u. f., Th. III. der Ethik über die Natur der Liebe hierher ziehen, obgleich sie eine solche Einheit, wie sie Sp. hier zwischen Vater und Sohn setzt, nicht behandeln. Es kann deshalb auch nicht näher erklärt werden, wie diese Einheit dahin führen soll, dass selbst die Vorstellungen in der Seele des Sohnes ohne Weiteres auch in der Seele des Vaters auftreten. Die Worte: „ideale Theilnahme", „Vereinung zwischen Vater und Sohn", welche Sp. hierzu benutzt, sind dazu völlig unzureichend. Da Sp. diesen hier von ihm aufgestellten Satz in seinen Hauptschriften nicht wieder aufgenommen hat, so ist anzunehmen, dass er selbst ihn später als unklar hat fallen lassen.

130. Br. 31. (S. 84.) Wilhelm v. Blyenbergh war Kaufmann und stammte aus einem patrizischen Geschlechte in Dordrecht. Er hatte gute Anlagen, beschäftigte sich mit den Wissenschaften und korrespondirte mit Sp. über die von Letzterem 1663 herausgegebenen Prinzipien des Descartes. Im März 1665 besuchte er Sp. in Voorburg. Später trat er als Gegner Sp.'s in einigen von ihm veröffentlichten Schriften auf; indess zeigte schon Cüffeler 1684, dass Blyenbergh die Philosophie Sp.'s niemals verstanden hatte.

131. Br. 31. (S. 84.) Es ist die Bearbeitung der Prinzipien des Desc. durch Sp. gemeint, welche das Jahr vorher in Druck erschienen war.

132. Br. 31. (S. 87.) Blyenbergh erhebt in diesem Briefe dieselben Bedenken gegen die von Sp. geleugnete

Freiheit des Menschen, wie Oldenburg in den Briefen 22 und 24 gethan hat. Dies zeigt, dass diese Lehre vorzüglich bei dem gebildeten Publikum Anstoss gegeben hat.

133. Br. 32. (S. 88.) Dieser Eingang des Briefes spricht für der Herzenseinfalt Sp.'s. Er übersah, dass durch dergleichen Briefwechsel mit Männern, die mit Kenntnissen und Scharfsinn nicht genügend ausgerüstet waren, wenig bei denselben erreicht werden kann, während er Sp. eine kostbare Zeit wegnahm, die er besser benutzen konnte. Deshalb sieht sich Sp. in dem Briefe 38 selbst zu der Bitte genöthigt, diesen Briefwechsel abzubrechen.

134. Br. 32. (S. 92.) Diese Ausführungen Sp.'s über die Natur des Bösen bestätigen das in Erl. 80[b] und 88 Gesagte. Sp. erkennt unverhohlen an, dass auch die bösen Handlungen der Menschen ihrer Realität nach nothwendig und von Gott von Ewigkeit beschlossen sind. Das Böse dabei soll aber nur ein Zusatz des menschlichen Urtheils sein, der nichts Reales bezeichne, sondern eine Folge der missbräuchlichen Ausdehnung des Gattungsbegriffes auf die einzelne Handlung sei. Es ist klar, dass damit der biblische und gewöhnliche Begriff des Sittlichen völlig aufgehoben wird; selbst die Folgen des Bösen sind bei Sp. nur die natürlichen eines geringeren Glückes und einer geringeren Seelenruhe, gegenüber den guten Menschen. — In den Briefen 23 und 25 geht Sp. nicht ganz so weit; er stellt da das Böse nur als einen Mangel der Erkenntniss der ganzen Naturordnung dar; es ist da nur Folge der blos partiellen und beschränkten Auffassung der Naturordnung, wie sie dem Menschen allein möglich ist. Bei dieser Auffassung ist das Böse nicht so bestimmt ein Negatives, wie Sp. hier behauptet. Indess stehen sich beide Auffassungen doch sehr nahe, und nach beiden ist die Realität des Sittlich-Guten und Bösen aufgehoben; alle Aussprüche über das Gute und Böse in dem menschlichen Handeln sind nur eine Folge davon, dass der Mensch nicht die ganze Naturordnung übersieht; wäre dies, so würde auch der Muttermord Nero's sich rechtfertigen. Man vergl. die politische Abhandlung Sp.'s Kap. 2, §. 5—8 und L. 68, Th. IV. der Ethik.

135. Br. 33. (S. 95.) Diese Stelle ist an dem erwähnten Orte des Anhanges zu Desc. Prinzipien nicht zu finden.

136. Br. 33. (S. 96.) Diese Ausführungen zeigen, dass Blyenbergh den Sp. gar nicht gefasst hat; Sp. spricht gar nicht von einem Zurückfallen aus einem vollkommneren in einen unvollkommneren Zustand, sondern er bestreitet überhaupt, dass „sittlich-gut" und „sittlich-schlecht" oder „böse" eine seiende Bestimmung in dem Handeln der Menschen bezeichnen; vielmehr sind diese Begriffe nach Sp. nur ein Irrthum oder die Folge eines mangelhaften Denkens und Wissens der Menschen; theils 1) deshalb, weil diese Begriffe nur eine Eigenschaft der Gattung bezeichnen, die Gattung aber nur ein Gedankending ist, während blos das Individuum das allein Wirkliche ist, mithin der Gattungsbegriffes kein Maassstab für die Beurtheilung des Individuums sein kann; theils 2) deshalb, weil das Unregelmässige oder Mangelhafte, was das Böse nach menschlicher Ansicht enthält, nur davon kommt, dass der Mensch mit seinem endlichen Verstande blos einen Theil der Natur erfasst, während für Gott, welcher den Gang und die Ordnung der ganzen Natur erfasst, dieser anscheinende Mangel oder Fehler verschwindet, und die That von diesem Standpunkte aus sich ebenso vollkommen und aus Gottes Wesen abfliessend darstellt, wie jedes andere Geschehen und Handeln. Nur wenn man diese Auffassung festhält, kann Sp. in diesem wichtigen Punkte verstanden werden. Es erhellt aber auch dann, dass für Sp. die Begriffe des Sittlichen und Moralischen ganz verschwinden, und nach ihm nur in dem unzureichenden und endlichen Wissen des Menschen ihren Ursprung haben, während bei Gott Gut und Böse unwahre Begriffe sind, denen nichts Wirkliches entspricht. Dieser grosse Gedanke von der Relativität des Sittlichen stehet dem in B. XI. gegebenen Begriffe des Sittlichen sehr nahe; auch der Realismus erkennt an, dass das Sittliche aus keinem sachlichen Prinzipe abgeleitet werden kann, sondern nur auf den positiven Bestimmungen gewisser erhabener Persönlichkeiten (Autoritäten) beruht. Trotzdem wird das sittliche Gefühl oder die Achtung von dem Realismus als ein Seiendes anerkannt, während Sp. dieses sittliche

Motiv des menschlichen Handelns neben dem Motiv der Lust ganz ignorirt.

137. Br. 33. (S. 97.) Auch Sp. wird hier nicht bestreiten, dass dieser letztere Zustand schlechter sei als der frühere; allein daraus folgt nach Sp. nicht, dass diese Veränderung als etwas Böses im absoluten Sinne behandelt werden kann. Nach Sp. ist weder der Zustand anderer Menschen, noch der frühere Zustand desselben Individuums ein Maassstab für das Urtheil über das Gute und Böse eines späteren Zustandes; der Mensch stützt in beiden Fällen sein Urtheil nur auf ein Gedankending *(ens rationis)*, da die stete Fortdauer eines frühern vollkommneren Zustandes nirgends geboten ist. Ueberdem wird auch der spätere, weniger vollkommne Zustand für Gott, wenn er ihn als Theil der ganzen Naturordnung auffasst, ebenso zur Vollkommenheit der ganzen Natur gehören, wie der frühere vollkommnere Zustand dieses Individuums. — Allerdings widerstrebt das sittliche Gefühl in jedem Menschen mit Macht dieser Vernichtung des Sittlichen, wie sie in der Lehre des Sp. liegt; und deshalb kann auch keiner seiner Freunde sich in diese Lehre finden; allein, wenn das Gefühl, und selbst das sittliche Gefühl keinen Maassstab für die Wahrheit bilden darf, so kann von diesem Gefühle aus diese Lehre Sp.'s nicht angegriffen werden; der Mangel seines Systems liegt nicht in dieser Bedingtheit oder Endlichkeit der sittlichen Begriffe, sondern darin, dass Sp. das sittliche Motiv auch für das menschliche Handeln nicht anerkennt und es in ein Handeln aus Lust und Klugheit verkehrt.

138. Br. 33. (S. 97.) Die angezogene Stelle befindet sich S. 42, B. XXXXI. der Phil. Bibl. Blyenbergh thut hier dem Sp. Unrecht, weil er übersieht, dass Sp. hier nicht seine eigne Ansicht, sondern nur die des Desc. vorträgt, wie schon Meyer in der Vorrede dazu bemerkt hat.

139. Br. 33. (S. 99.) Diese vorstehende Ausführung von der Freiheit des Willens trifft Sp. nicht, sondern ist nur Folge des Missverständnisses, dass Blyenbergh die L. 15, Th. I. der Prinzipien des Desc. als die eigene An-

sicht des Sp. nimmt. Nach Sp. ist vielmehr alles Geschehen und alles Handeln des Menschen so nothwendig durch die allgemeinen Gesetze der Natur (Gottes) bestimmt, wie die Nothwendigkeit der Konklusion aus den Prämissen. Deshalb bestreitet auch Sp. nicht, dass Gott als Ursache aller Handlungen des Menschen anzusehen ist; er bestreitet nur, dass die Bezeichnung einzelner dieser Handlungen als gute und böse etwas Wirkliches ausdrücke; vielmehr seien diese sittlichen Begriffe nur aus der fehlenden Erkenntniss der ganzen Naturordnung und aus dem Missbrauch der Gattungsbegriffe, die keine Wirklichkeit haben, bei den Menschen entstanden, und sie würden deshalb als ein Irrthum und ein Mangel sofort für den Menschen verschwinden, wenn er zu dieser Erkenntniss der ganzen Naturordnung sich erheben könnte. L. 68, Th. IV. der Ethik.

140. Br. 33. (S. 100.) Hier tritt deutlich hervor, dass Blyenbergh den Hauptpunkt in Sp.'s Lehre nicht gefasst hat. Bl. kann nicht davon loskommen, das Böse als ein Wirkliches zu nehmen, was deshalb auch für Gott bestehe und von ihn gekannt sein müsse; während es doch nur ein Irrthum der Menschen ist, welcher daraus entspringt, dass sie die Naturordnung nur partiell und nicht total kennen. Es ist ähnlich, wie mit den Farben; der gewöhnliche Mensch hält die Farbe für etwas Seiendes und Gegenständliches, während sie für den Physiker nur eine Vorstellung ist, die blos in dem mangelhaften Wissen und Wahrnehmen des eigentlichen Naturvorganges seinen Grund hat; für den Kenner der vollen Lichtnatur ist nur die Oscillation des Lichtäthers das allein Wirkliche und die Wirklichkeit der Farbe ein Irrthum.

141. Br. 33. (S. 101.) Blyenbergh bemerkt nicht, dass er bei dieser Begründung gerade das einschiebt, was Sp. leugnet; Bl. meint, Gott habe mir geheissen, keiner andern Frau beizuwohnen; allein nach Sp. ist dies keineswegs der Fall; vielmehr ist diese Beiwohnung mit einer andern Frau von Gott von Ewigkeit her gekannt und gewollt, und wenn sie den Menschen als etwas Böses erscheint, so liegt dies blos in der unzulässigen Ausdeh-

nung des Gattungsbegriffes der Ehe und in der dem Menschen mangelnden Kenntniss der ganzen Naturordnung.

142. Br. 33. (S. 101.) Alle diese Gründe sind nach Sp. nur die Folgen der dem Menschen allein möglichen Erkenntniss eines kleinen Theiles der Naturordnung; daraus allein bilden sich die Begriffe des Bösen und Guten, und nur die falsche Behandlung der Gattungsbegriffe verleitet den Menschen, die einzelnen Thaten nicht nach ihrer vollen Individualität, sondern nach jenen Gattungsbegriffen zu beurtheilen, und deshalb sie bald gut, bald böse zu nennen.

143. Br. 33. (S. 101.) Dieses ist allerdings die Ansicht Sp.'s; nur kann der Beweis dafür nicht geführt werden, weil dem Menschen die Erkenntniss der ganzen Naturordnung unmöglich ist.

144. Br. 33. (S. 102.) Gewiss ist dies nach Sp. der Fall; aber nur die Frommen werden durch dieses Dienen vollkommner, was allerdings nach Sp. kein sittliches Verdienst derselben ist, sondern nur die Verwirklichung der von Ewigkeit feststehenden Naturordnung, wonach der Eine vollkommner ist, oder durch sein Handeln wird, als der Andere, ohne dass Letzterer sich darüber beklagen kann; denn sonst könnte sich auch das Pferd beklagen, dass es kein Mensch geworden. Auch hier werden die Menschen nach Sp. durch die falschen Gattungsbegriffe irre geführt.

145. Br. 33. (S. 103.) Blyenbergh übersieht bei diesen Ausführungen, dass nach Sp. der Mensch überhaupt keinen freien Willen und keine Macht, zu wählen, hat. Deshalb sind diese üblen Folgen, von denen er spricht, nicht zu fürchten. Auch sind nach Sp. mit der Tugend natürliche, glücklich machende Folgen, und mit dem Laster die umgekehrten unglücklichen verbunden, und deshalb kann der Gottlose durch sein böses Handeln wohl jene äusseren Mittel zum Glück, aber nicht dieses selbst erreichen. Die ewige Naturordnung, wie sie Sp. darstellt, ist also trotz der fehlenden Freiheit nicht so verkehrt, wie sein Gegner behauptet.

146. Br. 33. (S. 103.) Man sieht, wie Blyenbergh sich nicht von dem Sittlichen, als einer realen Bestimmung, los machen kann. Nach Sp. kann man gegen Gott nicht sündigen, weil die Sünde überhaupt nichts Positives ist, sondern nur ein Gedankending; blos die unzureichende Kenntniss der Naturordnung bei den Menschen verleitet sie, es für etwas Wirkliches zu nehmen. Deshalb ist alles Böse nach Sp. nur ein Gedankending, eine Chimäre, die vor Gottes Erkenntniss der ganzen Naturordnung, wie der Nebel vor der Sonne, verschwindet.

147. Br. 33. (S. 103.) Es **ist** nicht in Bezug auf uns böse, sondern es wird nur von uns als böse aufgefasst, weil uns die Kenntniss der ganzen Naturordnung fehlt und wir die Gattungsbegriffe fälschlich als Maassstab für das Individuum und sein Handeln benutzen.

148. Die Propheten. Br. 33. (S. 108.) Wir sehen hier Blyenbergh die Seite des Glaubens gegen die Seite der Erkenntniss vertreten. Nach der menschlichen Natur wirken die Ursachen der Gewissheit (des Glaubens) d. h. die Gefühle und die Achtung vor den erhabenen Autoritäten ein ebenso festes Fürwahrhalten, wie die Fundamentalsätze der Erkenntniss das Fürwahrhalten des aus ihnen geschöpften Inhaltes mit sich führen. Deshalb ist die Kollision zwischen Glauben und Wissenschaft unlöslich und unvermeidlich und gehört zu den treibenden Mächten, welche die Menschheit nicht versumpfen lassen. Blyenbergh ist deshalb von der Wissenschaft ebensowenig zu widerlegen, wie Sp. von dem Glauben. In jedem einzelnen Menschen erhält diejenige Seite das Uebergewicht, für welche die betreffenden Ursachen nach seinem Temperament, seinen Erlebnissen und seiner Lebensstellung die meiste Wirksamkeit haben.

149. Das Sittliche. Br. 33. (S. 108.) Auch hier zeigt sich, wie Blyenbergh, der hier die Ansicht des gebildeten Publikums vertritt, nicht aus den Begriffen des Sittlichen heraus kann. Er bleibt dabei, dass Gott etwas verboten habe; allein nach Sp. ist dies nur ein menschlicher und unwahrer Ausdruck; Gott hat keinen solchen Willen, sondern ist das System der ewigen Wahrheiten

(Naturgesetze), welche sich von selbst vollziehen und aus denen die kausale Reihe der in die Zeit fallenden einzelnen Dinge, Ereignisse und Handlungen sich nothwendig und nach Art der logischen Folgen aus den Prämissen, entwickelt. Deshalh hat nach Sp. Gott niemals Etwas geboten oder verboten. Sp. fühlt ganz richtig, dass, so wie er dies einräumte, er sofort die sittlichen Begriffe, als ein Reales, auf Gottes Gebot Ruhendes, anerkennen müsste, was sein ganzes System über den Haufen werfen würde.

150. Gift. Br. 33. (S. 108.) Blyenbergh übersieht den grossen Unterschied zwischen dem Schaden, der mir aus der Unkenntniss eines Naturgesetzes bei meinem Verhalten erwächst, und dem Unrecht, das ich durch die Uebertretung eines göttlichen Gebots begehe. Sp. leugnet deshalb das Gebot, nicht vom Apfel zu essen und macht daraus nur ein Naturgesetz. — Im Sinn der Religion hat dagegen Bl. ganz Recht; es ist sogar ein willkürliches Einschiebsel Sp.'s, wenn er das Apfelessen zu etwas Natürlich-Schädlichem macht. Die Bibel giebt hier vielmehr in tiefsinniger Weise den wahren Ursprung des Sittlichen an. Das Apfelessen war hier im Sinne der Bibel etwas durchaus Unschädliches, aber es wurde etwas Unsittliches lediglich durch das Verbot Gottes. Gerade dieser Gegensatz zeigt die tiefe Auffassung, welche der Verfasser dieser Erzählung von dem Unterschied zwischen Schaden und Unrecht hatte; ein Unterschied, der im letzten Grunde auf dem Unterschiede der Gefühle der Lust und der Achtung beruht.

151. Glück der Frommen. Br. 33. (S. 109.) Hier tritt eines der obengenannten Fundamente des Glaubens bei Bl. deutlich hervor; es ist die Freude, die Lust, die Seelenruhe, welche aus dem Glauben abfliesst und ihn deshalb die Glaubenslehre für die Wahrheit nehmen und daran festhalten lässt.

152. Inneres Zeugniss. Br. 33. (S. 109.) Dies ist nur ein anderer Name für jene Ursachen der Gewissheit und des Glaubens, die oben (Erl. 148 und B. I., 60) genannt worden sind; es ist einer von den täuschenden Namen, womit der Gläubige das Fundament seiner Ueber-

zeugung den Fundamentalsätzen der Erkenntniss gleichzustellen sucht.

153. Glücklich. Br. 33. (S. 109.) Hier haben wir das naive und nackte Eingeständniss von dem wahren Fundamente des Glaubens.

154. Wunsch. Br. 33. (S. 109.) Also einfach: Wenn ich nur glücklich in meinem Glauben bin, so ist die Wahrheit desselben mir gleichgültig.

155. Br. 33. (S. 110.) Diese Stelle ist dem 42. Psalm v. 2 und 3 entnommen.

156. Descartes. Br. 33. (S. 110.) Man sieht hieraus, dass Bl. die wahre Ansicht des Sp. gar nicht erfasst hat. Es ist dies auch erklärlich, da er nicht zu den Schülern und Freunden Sp.'s gehörte, welchen Sp. seine Abhandlung über Gott und die Auszüge aus seiner Ethik mitgetheilt hatte. So blieb für Bl. nur Sp.'s Bearbeitung der Prinzipien des Desc. die einzige Quelle der Belehrung und es war da natürlich, dass er die Ansichten beider Männer mit einander vermengte und verwechselte.

157. Br. 33. (S. 111.) Dieser Brief von Bl. ist noch heute von grossem Interesse, weil er die Einwürfe des Glaubens und des sittlichen Gefühls, wie sie noch heute bei den Gebildeten sich gegen die Lehre Sp.'s erheben, in einer klaren und bestimmten Weise entwickelt und zusammenstellt. Hunderte von Predigten, die man heutzutage von den Kanzeln hört, bewegen sich noch ganz in denselben Gedanken wie Bl. und es zeugt von der festen Begründung der Quellen des Glaubens in dem menschlichen Gemüth, dass aller Fortschritt der Wissenschaft und der seit Sp. ohne Unterlass fortgeführte Kampf zwischen Glauben und Wissen nicht das Mindeste in der Weise geändert hat, wie der Gläubige seinen Glaubensinhalt zu rechtfertigen sucht.

158. Das Buch. Br. 34. (S. 112.) Es ist Kap. 8, Th. II. des Anhanges der metaphysischen Gedanken.

159. Wahrheit. Br. 34. (S. 112.) Hier haben wir die Gründe, welche Sp. als Vertreter der Wissenschaft aus deren Arsenal gegen den Glauben hervorholt. Beide Theile gleichen Kämpfenden, wo jeder Theil mit Geschossen schiesst, die seine Genossen wohl verwunden und niederschlagen, aber die an den Gegnern wie Seifenblasen zerplatzen und sie nicht verwunden. So schiesst jeder ohne Aufhören auf den Gegner und ist höchlich verwundert, dass der Gegner immer noch lebt und nicht endlich zerschmettert am Boden liegt, da die Kugeln doch für die eigenen Genossen tödtlich sind. Dieses für den Einsichtigen beinah komische Schauspiel wiederholt sich auch heutzutage in dem Kampfe zwischen den kirchlichen Reformparteien und den strengen Rechtgläubigen in den protestantischen wie katholischen Ländern. Auf jeder Seite ist man voll Siegesgewissheit im Vertrauen auf die Schärfe seiner Waffen, obgleich diese Schärfe nur in dem eignen Lager schneidet, aber bei den Gegnern zum stumpfen, unschädlichen Werkzeuge sich verwandelt.

160. Zusatz. Br. 34. (S. 113.) Sp. meint diesen Satz ironisch.

161. Beraubung. Br. 34. (S. 114.) Dieser Begriff der Beraubung stammt von Aristoteles, der sie στερησις nennt und von diesem Begriff in seinen logischen Schriften und in seiner Methaphysik häufig Gebrauch macht. Sp. erkennt richtig, dass die Beraubung nur eine besondere Art der Verneinung ist, die sich von der Verneinung überhaupt nur dadurch unterscheidet, dass man bei der Beraubung das Fehlen oder den Mangel nicht erwartet, weil in der Regel der Gegenstand dasjenige besitzt, was hier verneint wird. Deshalb nennt man hier diese Verneinung eine Beraubung. Als Verneinung stammt dieser Begriff aus dem Nicht ab und gehört also zu den blossen Beziehungsformen des Denkens, die nichts Gegenständliches bezeichnen, sondern, wie Sp. sagt, nur „ein Gedankending, „oder eine Weise, zu denken, sind.“

162. Gattungsbegriffe. Br. 34. (S. 114.) Gott erfasst nämlich jedes Ding individuell und nicht nach Gattungs-

begriffen; deshalb bringt er keine Voraussetzungen über das mit, was das Ding haben sollte und deshalb erscheint ihm das Fehlen von Etwas an diesem Dinge niemals als eine Beraubung.

163. Gottes Einsicht. Br. 34. (S. 115.) Diese Auseinandersetzung ist in Betreff des Begriffs: Beraubung und Verneinung sehr deutlich; aber unklar bleibt die Folgerung, dass Adam's Begehren in Bezug auf Gott nicht böse genannt werden könne. Es fehlen da die Zwischensätze, dass die Begriffe Gut und Böse sich nur aus den Gattungsbegriffen bei den Menschen bilden, dass aber diese Gattungsbegriffe nur Gedankendinge sind, denen keine Wirklichkeit und keine Berechtigung zukommt, dass also das Gute und Böse nur Begriffe sind, die aus Missverstand und dem Fehlen der Erkenntniss der ganzen Natur bei dem Menschen sich bilden, so, dass mithin bei Gott, wo diese Erkenntniss der ganzen Natur besteht, diese Begriffe nicht gelten, sondern alle Vorgänge als die nothwendigen Folgen aus dem System der ewigen Wahrheiten nach Art der Konklusion aus den Prämissen abfliessen.

164. Wille Gottes. Br. 34. (S. 115.) Damit verwahrt sich Sp. gegen den von Blyenbergh angenommenen Willen Gottes, oder gegen die angeblichen Gebote Gottes, aus welchen Bl. dann das Sittliche und als deren Verletzung das Böse ableitet.

165. Frei. Br. 34. (S. 116.) Frei ist nämlich nach Sp. diejenige Handlung, die zwar nothwendig ist, aber deren Ursache oder Grund, vermöge dessen sie nothwendig ist, gänzlich in der Natur oder dem Wesen des Handelnden selbst enthalten ist. Dies ist hier der Fall, weil lediglich aus dem in der Seele des betreffenden Menschen enthaltenen Begriffe von Gott oder vom Dreieck diese Folge des Daseins oder der Gleichheit mit zwei rechten Winkeln abgeleitet wird.

166. Freiheit. Br. 34. (S. 116.) Diese Darstellung der Lehre des Desc. über die menschliche Freiheit ist dunkel, weil Sp. theils seine eigenen Ansichten mit ein-

schiebt, wie Erl. 165 ergiebt und weil Sp. im Sinne von Desc. etwas zu erklären sucht, von dem dieser selbst sagt, dass es für den menschlichen Verstand unfassbar sei; nämlich die Vereinbarung der Willensfreiheit des Menschen mit der Allwissenheit und Vorsehung Gottes.

167. Beten. Br. 34. (S. 116.) Diese Aussprüche über das Beten sind zweideutig und dunkel. Sp. meint wahrscheinlich jenes Beten, welches kein Bitten, sondern ein blosses Anbeten enthält; dieses dient allerdings zur Verstärkung der Ehrfurcht vor Gott, zur Mässigung der Wünsche und Leidenschaften und so mittelbar zu der wahren, nach Sp. in der Liebe oder Erkenntniss Gottes liegenden Seligkeit.

168. Abhängigkeit. Br. 34. (S. 117.) Weil diese Abhängigkeit nur ein anderes Wort für den *Modus* ist, als welcher der Mensch nach Sp. an Gottes Substanz anzusehen ist. Dadurch besteht eine Einheit zwischen Gott und den Menschen, welche sein Wesen an der Vollkommenheit Gottes Theil nehmen lässt.

169. Motiv des Handelns. Br. 34. (S. 117.) Man hat aus diesen auch in der Ethik wiederkehrenden Sätzen die hohe Reinheit der Spinozischen Moral darlegen wollen. Allein wenn Sp. das Unrecht nur deshalb nicht thut, weil es sein Wissen von Gott schmälert, so ist dies nur ein egoistisches Motiv des eigenen Nutzens oder der eigenen Lust und enthält nichts von jenem wahren sittlichen Motiv, wobei man ganz von den Folgen der sittlich gebotenen Handlung absieht und sie nur aus Achtung vor dem Gebot oder dem erhabenen Gebieter (Gott) vollzieht. Uebrigens ist es falsch, wenn Sp. meint, jedes Unrecht mindere die Erkenntniss Gottes. Sp. vermengt durchgehends das Wissen mit den Gefühlen; die Gefühle sind nach ihm nur ein *Modus* von dem Attribut des *Cogitare* Gottes. Allein man kann ein sehr vollständiges Wissen von Gott und der Moral haben und dennoch, weil das Gefühl der Achtung nicht entwickelt ist, unrecht handeln. Deshalb kann der grosse Sünder doch ein vortrefflicher Kenner der Moral und der göttlichen Natur sein. Das Handeln wird nicht durch das Wissen, sondern

durch die aus den Gefühlen kommenden Beweggründe bestimmt.

170. Gewissheit. Br. 34. (S. 118.) Man kann auch umgekehrt aus diesen Beispielen folgern, dass der Satz falsch ist und dass es eine unrichtige Ausdehnung des Begriffes des Wollens ist, wenn man das Bejahen und Verneinen von dem Willen und nicht von den Gesetzen des Erkennens und Glaubens abhängig sein lässt.

171. Auslegung der Bibel. Br. 34. (S. 118). Diese Begründung dreht sich im Kreise. Es fragt sich, wer entscheidet über das Verkehrte und Kindische? die Vernunft oder der Wortsinn der Bibel? Man sieht, auch hier reduzirt sich der Streit auf den Gegensatz von Glauben und Erkenntniss, von denen Keines das Andere mit seinen Waffen treffen und schlagen kann, weil die Waffen auf jeder Seite zwar in dem eigenen Gebiete verwunden, aber in dem Gebiete der andern Seite wie Seifenblasen zerplatzen. Sp. ist hier in seiner Ausführung um so schwächer, als er selbst noch zum Theil in dem Glauben befangen ist, wie daraus erhellt, dass er göttliche Offenbarungen anerkennt, und dies in seiner theologisch-politischen Abhandlung ausführlich darlegt.

172. Auslegung. Br. 34. (S. 119.) Dass solche Gründe gegen das Fürwahrhalten des Gläubigen wirkungslos sind, liegt auf der Hand und lehrt die Religionsgeschichte auf allen Seiten. Es sind Waffen aus dem Arsenal der Vernunft, die aber nach der Ueberzeugung des Gläubigen nicht die Richterin und Auslegerin von Gottes Worte ist, sondern seine Dienerin. Deshalb kann der Gläubige auch das sich Widersprechende und das Unfassbare für wahr halten.

173. Br. 34. (S. 120.) Die Gründe waren, dass Sp. in seinen Ansichten längst über Desc. hinausgeschritten war, sein System in seiner Ethik vollständig entwickelt hatte und deshalb kein Interesse mehr an der Bearbeitung eines Systemes haben konnte, das in vielen Punkten von ihm nicht gebilligt wurde.

174. Schluss v. Br. 34. (S. 120.) Selbst die eifrigsten Verehrer Sp.'s werden anerkennen, dass dieser Brief Sp.'s die Einwürfe Blyenbergh's nur unvollständig und zum Theil undeutlich widerlegt und dass an vielen Stellen der innerste Kern des Streites nicht einmal blosgelegt wird. Es lag dies in Sp.'s Natur; er konnte nur sehr schwer aus seinen ihm längst zur andern Natur gewordenen, metaphysischen Auffassungen heraustreten und sich nur schwer in fremde Auffassungen finden. Die Folge war denn auch, dass der Brief auf Blyenbergh alle Wirkung verfehlte, wie die Antwort desselben ergiebt.

175. Verbrechen. Br. 35. (S. 122.) Dies ist im Sinne Sp.'s der Sache nach ganz richtig; nur die Bezeichnung dieser Handlungen als Tugenden und Verbrechen verschwinden bei Gott, indem dieser die Handlungen in ihrem Zusammenhange mit der ganzen Natur auffasst, wo sie ebenso zur Vollkommenheit der ganzen Naturordnung gehören, wie jede andere Folge, die sich zeitlich aus den ewigen Wahrheiten oder aus der Substanz Gottes entwickelt. Nur die beschränkte und theilweise Erkenntniss der Menschen ist der Anlass, dass sie dies nicht einsehen und die sittlichen Begriffe von Gut und Böse für ihr Handeln bilden.

176. Gottes Wollen. Br. 35. (S. 123.) Auch hier liegt die Schwierigkeit des Verständnisses für Blyenbergh nur darin, dass er von der Wirklichkeit und Wahrheit der sittlichen Begriffe nicht ablassen kann. Er kann sich nicht darin finden, dass diese Begriffe nur aus der mangelhaften, weil partiellen Erkenntniss der Naturordnung bei den Menschen entspringen und deshalb bei Gott verschwinden. Allerdings ist diese Annahme Sp.'s die stärkste Zumuthung, die dem sittlichen Menschen gestellt werden kann und die noch heute den Meisten ebenso umfassbar sein wird, wie vor 200 Jahren dem Blyenbergh.

177. Beschluss Gottes. Br. 35. (S. 123.) Es besteht auch nach Sp. für sie kein sittlicher Unterschied bei Gott, weil bei Gott diese sittlichen Begriffe verschwinden und nur in der Schwäche der menschlichen Erkenntniss ihren

Grund haben. Deshalb bleibt zwischen beiden bei Gott nur der Unterschied des mehr oder weniger Vollkommnen.

178. Vollkommner. Br. 35. (S. 123.) Dies liegt in den ewigen Naturgesetzen, welche das Wesen Gottes bilden; es ist wie mit der unterschiedenen Vollkommenheit der Thier- und Pflanzenarten; sie bestehen, obgleich auch hier diese Thiere und Pflanzen keine Schuld daran haben.

179. Stehlen. Br. 35. (S. 124.) Auch diese Fragen zeigen, dass Blyenbergh es nicht dahin bringen kann, das Sittliche als ein bei Gott nicht Bestehendes anzusehn; damit bleibt ihm natürlich das Verständniss der Lehre Sp.'s völlig verschlossen.

180. Das Böse. Br. 35. (S. 124.) Hier berührt auch Bl. den in Erl. 136 dem Sp. entgegengestellten Einwurf. Im Allgemeinen löst sich indess auch dieser Einwand Bl.'s; Sp. bestreitet nicht die Wirksamkeit der Begriffe von Tugend und Laster für den Menschen und sein Handeln. Trotzdem, dass diese Begriffe nur aus dem Mangel der vollen Erkenntniss der Natur entsprungen sind, haben sie eine Wirksamkeit auf den menschlichen Willen und sein Handeln; allein trotzdem gelten diese sittlichen Begriffe nicht bei Gott; bei diesem verschwinden sie vor seiner Erkenntniss der ganzen Naturordnung.

181. Nero. Br. 36. (S. 128.) Dieses Beispiel gehört zu den kühnsten, die Sp. benutzt, um seine Lehre darzulegen. Seine Begründung hier ist jedoch nicht scharf genug. Auch hier kann Sp., streng genommen, nur wiederholen, dass die Qualifikation der menschlichen Handlungen, als gute und böse, nur eine Folge der mangelhaften Einsicht der Menschen ist, welche nicht die ganze Naturordnung umfassen. Dies will er auch mit den Worten: „dass die Undankbarkeit und Grausamkeit keine Wesenheit ausdrücken" sagen; allein man kann dies leicht misverstehen und diese Bestimmungen als blosse Verneinungen fassen, d. h. als ein Nicht-Seiendes, was daher in Gott keine Ursache haben könne. So hat

es auch vielleicht Sp. gemeint; allein diese Ansicht ist bedenklich; solche sittliche Qualifikation der Handlung kann sehr wohl eine bejahende Bestimmung enthalten, wie dies denn bei der Grausamkeit nicht abzuleugnen ist; Gott ist auch von der darin liegenden Freude an fremden Qualen nach Sp. die Ursache, und diese Freude ist wie die Qual ein Positives oder Seiendes; allein die Subsumtion dieser Freude an der Qual unter sittliche Begriffe ist bei Gott nicht vorhanden, oder diese Freude gilt bei ihm nicht als etwas Böses, weil diese sittlichen Begriffe überhaupt nur menschliche Gedankendinge sind, d. h. Begriffe, die von den Menschen gebildet sind, weil sie die ganze Naturordnung nicht überschauen und die Gattungsbegriffe als Normen für das Individuum behandeln. Deshalb darf man die Ausführung Sp.'s nicht so fassen, als wollte Sp. Gott nicht für die Ursache des Muttermordes nach seinem ganzen thatsächlichen Umfange und Inhalte gelten lassen; vielmehr besteht die Kausalität Gottes für alle thatsächlichen Bestimmungen dieser That, also auch für das Kindesverhältniss, für die Absichtlichkeit, für die Freude an der That u. s. w.; nur die Qualifikation, oder der sittliche Begriff, unter den diese That als Mord gestellt wird, besteht bei Gott nicht.

182. Gott. Br. 36. (S. 128.) Gott ist nach Sp. nur das selbstbewusste System der ewigen Wahrheiten (Gesetze) der Natur, ohne ein zeitlich verlaufendes Vorstellen des Einzelnen und ohne ein Wollen des Einzelnen; sein Denken ist nur ein ruhendes allumfassendes und völlig gegenwärtiges Wissen, und sein Wollen ist nur ein Folgen des Einzelnen aus diesen ewigen Gesetzen nach Art der logischen Folgen beim Syllogismus. Damit fallen alle auf ein Gebieten Gottes gebauten sittlichen Begriffe.

183. Wesen. Br. 36. (S. 128.) Unter „Wesen" *(essentia)* versteht hier Sp. den positiven Inhalt eines Gegenstandes; des Inhalt, mag er klein oder gross sein, ist immer von Gott verursacht; wenn man aber dergleichen mit einander vergleicht und bezieht, so wird das Eine ein Weniger des Andern: das Eine ist dann weniger vollkommen als das Andere und es scheint dann, als wenn Gott auch Ursache des Mangels oder der Beraubung des

Andern wäre. Dies ist aber nach Sp. falsch; diese Begriffe von Mehr oder Weniger sind hier nur Beziehungen im menschlichen Denken, welche kein Sein und Wesen des Einzelnen ausdrücken.

184. Nein. Br. 36. (S. 129.) Das erste Nein beruht auf der unbedingten Wahrheit und richtigen Gotteserkenntniss, und das zweite Nein stützt sich auf die menschlichen Begriffe des Guten und Bösen und subsumirt das Seiende richtig darunter, ohne aber damit die unbedingte Wahrheit oder die Realität dieser sittlichen Begriffe anzuerkennen.

185. Möglich. Br. 36. (S. 129.) Sp. stellt dies nur als möglich hin, weil der gewisse Ausspruch die Erkenntniss der ganzen Naturordnung erfordert, die dem Menschen, also auch dem Sp., unerreichbar ist.

186. Gerecht. Br. 36. (S. 129.) Dies ist die Definition des Gerechten, wie sie der Mensch in Folge seiner mangelhaften Erkenntniss der ganzen Naturordnung bildet. Sp. drückt sich hier nicht vorsichtig genug aus; seine Definitionen hier scheinen den sittlichen Begriffen eine Wirklichkeit zu geben, die sie nach seiner vollen Lehre nicht haben; Sp. will indess hier nur das Positive in diesen Handlungsweisen beschreiben, was wirklich ist und nur unter jene sittlichen Begriffe subsumirt werden kann; nicht aber will Sp. diese sittlichen Begriffe selbst für ein Wirkliches und ein Wesen erklären.

187. Bös. Br. 36. (S. 130.) Man sieht, Sp. leugnet nicht das mehr oder minder Reale in den Zuständen des Menschen, welche diese durch gut und schlecht unterscheiden; Sp. leugnet nur die Wahlfreiheit des Menschen hierbei, und daher auch die Realität der auf dieser Freiheit gegründeten sittlichen Begriffe von gut und böse.

188. Br. 38. (S. 135.) Hier bricht der Briefwechsel Sp.'s mit Blyenbergh ab. Es liess sich voraussehen, dass Sp. nicht die Geduld haben würde, diese Korrespondenz fortzuführen, die von einem unermüdlichen wissensdurstigen Frager ausging, dem aber die Fähigkeit mangelte,

das System Sp.'s in seiner Tiefe zu erfassen; zumal von den eigenen Schriften Sp.'s damals noch nichts veröffentlicht war. — An sich ist dieser Briefwechsel interessant, weil Blyenbergh die noch heute in den Kreisen des gebildeten Publikums herrschenden Ansichten mit einer Zähigkeit und Ausführlichkeit vertritt, welche Sp. nöthigt, mit seinen Grundgedanken über die Natur der sittlichen Begriffe offener und ausführlicher hervorzutreten, als es in seiner Ethik und in seiner politischen Abhandlung später geschehen ist. Deshalb dient dieser Briefwechsel wesentlich zur Erläuterung dieser Punkte, welche zu den wichtigsten in Sp.'s Philosophie gehören und mehr, wie alles Andere, die Grösse seines Geistes erkennen lassen. Noch heute vermögen die idealistischen Systeme nicht, sich mit dieser Auffassung des Sittlichen zu befreunden; nur der Realismus erkennt die hohe Bedeutung dieser Ansicht an und findet in ihr den Beginn der Wahrheit, die er dann durch Untersuchung der Achtungsgefühle des Menschen zu vollenden strebt.

189. Br. 39. (S. 135.) Der Name und die Person, an welche Sp. diesen Brief gerichtet hat, ist unbekannt; man sieht nur, dass mehrere Briefe derselben an Sp. vorhergegangen sind. Nach dem Schlusse des an denselben Unbekannten gerichteten Briefes Sp.'s, No. 41, könnte man vermuthen, dass diese drei Briefe, No. 39, 40 und 41 an Huygens gerichtet gewesen, welcher sich damals viel mit dem Schleifen optischer Gläser beschäftigte, wie Sp. selbst in dem Briefe 13 an Oldenburg erwähnt.

189 b. Einheit. Br. 39. (S. 135.) Die Frage, welche Sp. hier behandelt, fällt nicht unter den Begriff der Einheit Gottes; wenn Sp. aber dennoch dieses Wort im Eingange des Briefes gebraucht, so ist dies wohl eine Folge davon, dass der Adressat in seinem vorgehenden Briefe die Frage so bezeichnet hatte. Dies erhellt aus dem Anfange des 40sten Briefes.

190. Br. 39. (S. 137.) Dieser Brief stimmt in seinen sachlichen Ausführungen beinah wörtlich mit E. 2. zu L. 8, Th. I. der Ethik. Hieraus erhellt, dass dieser

Theil der Ethik Anfangs 1666, also 11 Jahre vor Sp.'s Tode, schon völlig ausgearbeitet gewesen ist. Da sie indess erst nach Sp.'s Tode veröffentlicht wurde, so kann es nicht auffallen, wenn Sp. hier Stellen aus derselben wörtlich benutzt.

Wenn Sp. am Schluss dieses Briefes noch von andern Beweisen dieses Satzes spricht, so sind wohl der in L. 8, Th. I. der Ethik gegebene, so wie die in Sp.'s Prinzipien des Descartes Th. I. L. 5, 6 und 7 aufgeführten Beweise zu verstehen. Es ist auffallend, dass Sp. dem hier benutzten Beweise den Vorzug giebt, da er für den Kenner der Beziehungsformen und der scholastischen Begriffe, in denen Sp. noch befangen war, der schwächste von allen ist; deshalb hat ihn Sp. wohl in seiner Ethik auch nur in dem Anhange zu L. 8, Th. I. aufgenommen. Das Nähere ist in Erl. 25 zu diesem L. 8, Th. I. der Ethik dargelegt.

Man vergleiche auch Sp.'s Abhandlung über Verbesserung des Verstandes. B. XLIV. S. 39 u. f.

191. Br. 40. (S. 137.) Dieser Brief ist an denselben Unbekannten gerichtet, an den der vorgehende gerichtet war.

192. Früher. Br. 40. (S. 137.) Es sind dies die Aristotelischen Begriffe von προτερον τῃ φυσει und προτερον προς ἡμας, welche in dessen Schriften häufig vorkommen und zu seiner Metaphysik in Erl. 68, 140 und zu seiner Schrift über die Seele in Erl. 97 erklärt worden sind. (B. XXXVIII., 60, 88 und B. XLIII. 62.)

193. Dasein. Br. 40. (S. 138.) Es sind dies dieselben Beweise, die Sp. schon in seiner Bearbeitung der Prinzipien von Desc. gegeben hat, und zwar Th. I. Lehnsatz 1 und 2 und L. 9 bis 12, so wie im Anhange Th. II. Kap. 1—5. Alle diese Beweise ruhen auf dem scholastischen Satz Anselm's v. Canterbury, wonach aus dem Begriffe der Vollkommenheit eines Wesens auch sein Dasein folgt.

194. Dasein Gottes. Br. 40. (S. 139.) Aehnlich lautet der Beweis im Anhange Th. II., Kap. 2 zu Sp.'s Prin-

zipien des Desc. Anders ist der Beweis dieses Satzes in L. 5, Th. I. der Ethik gefasst. Es ist auffallend, dass Sp. diesen letzten Beweis hier nicht benutzt, während seine Aufnahme in die Ethik zeigt, dass Sp. ihn für den bessern gehalten hat; zumal dieser letzte Beweis auch schon in seinem Anhange zu Desc. Prinzipien Th. II., Kap. 5 benutzt wird.

195. Br. 41. (S. 139.) Auch dieser Brief ist an dieselbe Person, wie die beiden vorgehenden Briefe, gerichtet.

196. Einfachheit. Br. 41. (S. 140.) Ausführlicher ist dieser Begriff der Einfachheit behandelt im Anhange Th. II., Kap. 5 von Sp.'s Prinzipien des Desc.

197. Unendlichkeit. Br. 41. (S. 140.) Diese Begründung der Unendlichkeit eines Wesens aus der Nothwendigkeit seines Daseins ist sophistisch; indem Sp. den Begriff der Grenze nur als Verneinung oder als Beziehungsform hier auffasst, während dieser Begriff auch eine bejahende oder seiende Bestimmung bezeichnen kann. Man sehe B. I. 35 u. Ph. d. W. S. 282.

198. Unendlichkeit. Br. 41. (S. 141.) Aehnlich lautet der Beweis in L. 13, Th. I. der Ethik.

199. Br. 41. (S. 141.) Es ist dies der Unterschied des Unbedingt-Unendlichen und des nur In-seiner-Art-Unendlichen; man sehe D. 2 und D. 6, Th. I. der Ethik.

200. Unendlich. Br. 41. (S. 142.) Es ist unzweifelhaft, dass wenn ein unbedingt unendliches oder vollkommenes Wesen besteht, es auch die, nur in ihrer Art unendlichen Wesen, also die unendliche Ausdehnung, in sich enthalten muss; ein solcher Satz ist nämlich tautologisch; allein deshalb folgt nicht umgekehrt, dass aus dem Dasein eines nur in seiner Art unendlichen Wesens auch das Dasein eines unbedingt unendlichen Wesens (Gottes) sich ergebe, und doch ist es dieser letzte Satz, den Sp. im Eingange dieser Ausführung beweisen will; aber, wie wir sehen, nicht beweist.

201. Br. 42. (S. 144.) Man hat diesen Buchstaben auf den Johannes Bredenburg bezogen, welcher, aus Rotterdam gebürtig, im Jahre 1675 eine Schrift gegen Sp.'s theologisch-politische Abhandlung veröffentlichte, die den ganzen Beifall von Leibnitz und Coler, dem spätern Biographen Sp.'s, erhielt. Indess ist diese Annahme von v. Murr bestritten worden; er glaubt, dass mit diesen Buchstaben J. B. ein Doktor der Medizin bezeichnet werde, und zwar derselbe, der Sp.'s Bearbeitung der Prinzipien des Descartes einige Verse vorgesetzt habe; was allerdings besser mit der Anrede und dem Inhalte dieses Briefes übereinstimmt. Van Vloten nimmt in seiner Ausgabe von Sp.'s Abhandlung über Gott (Seite 302) an, dass der J. B. ein gewisser Bresser gewesen sei, dessen Name sich auch in dem neuerlich von v. Vloten veröffentlichten Briefe No. 79 von 1675 findet. Bresser soll zu den jugendlichen Freunden Sp.'s gehört haben, welchen er in Rhynsburg seine Philosophie vortrug, zu denen auch v. Vries gehörte. v. Vloten theilt auch einen Brief Sp.'s an diesen Bresser, wahrscheinlich aus dem Mai 1665, mit, welcher hier unter No. 76 sich befindet und aus welchem erhellt, dass Sp. in einem sehr freundschaftlichen Verhältniss zu Bresser gestanden hat.

202. Baco. Br. 42. (S. 145.) Sp. wird den ersten Theil des Organon's von Baco meinen (B. XXXII).

203. Br. 42. (S. 145.) Dieser Brief enthält die Grundgedanken aus Sp.'s Abhandlung: Ueber die Verbesserung des Verstandes. Es ist auffallend, dass Sp. hier dieser Abhandlung nicht erwähnt; sie war allerdings damals weder gedruckt, noch von Sp. vollendet, und sie ist wohl nur deshalb hier nicht von ihm genannt worden, weil Sp. im Jahre 1666 wahrscheinlich nicht mehr die Absicht hatte, sie zu vollenden und zu veröffentlichen.

204. Br. 43. (S. 145.) Es ist bis jetzt unbekannt, wer dieser Herr J. v. M. gewesen ist.

205. Br. 43. (S. 147.) D. h. vorausgesetzt, dass überhaupt nur unter drei Zahlen zu rathen ist, wie Sp. vorher bemerkt hat.

206. Br. 43. (**S. 147.**) Die Lehre der Permutationen und Variationen, und überhaupt die Wahrscheinlichkeitsrechnung war zu Sp.'s Zeit noch in ihren ersten Anfängen; sie ist erst im 18. und 19. Jahrhundert hauptsächlich durch die französischen Mathematiker Pascal, Fermat, Parisot, Laplace und Lacroix zur Wissenschaft ausgebildet worden. Trotzdem zeigt dieser Brief von Sp.'s scharfer und richtiger Auffassung des Grundprinzips dieser Lehre.

207. Br. 44. (**S. 147.**) Man nimmt an, dass unter diesen Anfangsbuchstaben Jarrig Jellis gemeint sei, ein Mennonit und Kaufmann in Amsterdam, an welchen auch die Briefe 45, 46 und 47 gerichtet sind. Er gehörte zu den Freunden Sp.'s und übersetzte dessen nachgelassene Werke in das Holländische, wovon 1677 die Ausgabe erschien. Nach P. Bayle ist er der Verfasser der Vorrede zu den nachgelassenen Werken Sp.'s; L. Meyer hat sie nur in das Lateinische übersetzt. Er gerieth später in den Verdacht der Ketzerei und schrieb deshalb ein Buch unter dem Titel: Bekenntniss des Glaubens (*Confessio fidei*), welches er 1684 in Belgien drucken liess.

208. Kreuzung. Br. 44. (**S. 147.**) Dieser Satz ist unverständlich, da die Kreuzung (*decussatio*) der Strahlen verschiedener Punkte eines Gegenstandes immer erst in dem Auge selbst und nicht schon vor demselben bei dem Sehen erfolgen kann, oder wenigstens vorher willkürlich ist; es müsste denn die Kreuzung in dem dem Auge vorgehaltenen Fernrohre gemeint sein.

209. Br. 44. (**S. 148.**) Wie Sp. dies meint, ergiebt die nachfolgende Figur.

210. Br. 44. (**S. 149.**) Dieser Gedanke ist zu kurz und deshalb undeutlich ausgedrückt; der Kreuzungswinkel in dem Objektivglase (in dem dem Gegenstande nächsten Glase) wird durch die kürzere oder längere Brennweite dieses Objektivglases nicht verändert, wohl aber der Winkel des Oculars, oder des dem Auge nächsten Glases des Fernrohrs; denn je länger die Brennweite des Objektivs ist, desto grösser wird das

von ihm in dem Fernrohre erzeugte Bild des Gegenstandes und desto grösser auch der Winkel, welche die Punkte dieses Bildes in dem auf die Netzhaut fallenden, durch das Ocular vermittelten Bilde von diesem ersten Bilde erzeugen. Hierauf beruht alle Vergrösserung der Fernröhre. Sp. meint also unter dem „Winkel“ den Winkel, welchen das erste Bild des Gegenstandes im Oculare macht; nur dann ist sein Ausspruch richtig. Man sehe Erl. 216.

211. Br. 45. (S. 149.) Es ist dies der berühmte Gelehrte und Philolog Isaak Vossius, der 1618 in Leyden geboren und 1689 in England gestorben ist. Er hat den Skylax, Justin, Mela und Catull, so wie Untersuchungen über die 70 Ausleger und ihre Chronologie herausgegeben. Er war in seinen Aeusserungen derb und frivol; auch Sp. scheint dies erfahren zu haben.

212. Br. 45. (S. 149.) Joh. Fried. Helvetius war ein im Haag wohnender Arzt, welcher ein Buch, „Das goldne Kalb“, über den Stein der Weisen und über die Kunst, Gold zu machen, geschrieben hatte.

213. Br. 45. (S. 150.) Man sieht, dass Sp. sich in Bezug auf dieses Experiment sehr vorsichtig hält und zur Zeit weder die Sache, wie Vossius, bestreiten, noch, wie Helvetius, für richtig annehmen mag.

214. Br. 45. (S. 150.) Es ist die Stelle in den Meditationen, Seite 51. B. XXV. d. Phil. Bibl.

215. Br. 45. (S. 151.) Dieses Axiom 9 lautet (B. XLI. 24.): „Die gegenständliche Realität unserer „Vorstellungen erfordert eine Ursache, in welcher dieselbe „Realität, nicht blos gegenständlich, sondern *formal* oder „überwiegend enthalten ist.“ In Erl. 54 zu diesem Axiom ist dies erklärt worden. Man kann danach die Replik Sp.'s hier verstehen. Jener Schriftsteller hatte die Vorstellung Gottes von andern Vorstellungen geringern Inhaltes abgeleitet; dies vergleicht Sp. hier mit einem Manuskript, wo der Schreiber nur die äussere Gestalt der Worte, aber nicht den Inhalt derselben von andern Ma-

nuskripten ableitet. Sp. meint, der Inhalt (die Realität) der Gottesvorstellung sei so gross und unendlich, dass sie aus vielen endlichen Vorstellungen nicht gebildet werden könne. Er übersieht dabei, dass die Unendlichkeit eine reine Beziehungsform der Seele ist, für deren Realität wir gar keine Gewähr besitzen. Deshalb kann allerdings, wie jener Gegner wahrscheinlich gesagt haben mag, die Gottesvorstellung von den Menschen selbst gebildet werden, ohne dass dazu das Dasein Gottes nöthig ist.

216. Br. 45. (S. 152.) Dies bestätigt das in der Erl. 210 Gesagte.

217. Br. 46. (S. 155.) Vermöge des Gesetzes der im Quadrate der Zeit zunehmenden Fallgeschwindigkeit.

218. Br. 46. (S. 155.) Dieser und die frühern Briefe an Oldenburg über den Salpeter, so wie der Brief an Leibnitz über die optischen Gläser (No. 52) zeigen, dass Sp. in dem Beobachten und Versuchen ebenso scharfsinnig und eindringend, wie in den metaphysischen Deduktionen und Begriffen sich zu benehmen vermochte. So zeigt sich, dass bei Sp., ähnlich wie bei Aristoteles, beide Prinzipien, das der Beobachtung mit ihrer Induktion und das der Spekulation mit ihrem deduktiven Verfahren sich in wunderbarer Weise neben einander vertragen. Es bestehen bei Sp. gleichsam zwei verschiedene Gebiete in seiner Seele; in dem einen herrscht nur das Denken und die deduktive Methode; die Wahrnehmung gilt da nur als die Quelle verworrener Vorstellungen; in dem andern dagegen verfährt Sp. nur beobachtend und experimentirend; hier bildet also die Wahrnehmung und der durch sie gewonnene Inhalt des Seienden die Grundlage, auf der das Denken weiterschreitet. Es ist auffallend, dass Sp. den Gegensatz beider Prinzipien nicht bemerkt, sondern sie ohne Bedenken beide benutzt hat, je nachdem es sich um sinnliche Vorgänge oder um übersinnliche Begriffe handelt. Er gleicht hierin denjenigen modernen Naturforschern, welche eine ähnliche Grenze zwischen dem religiösen und dem Naturgebiet ziehen, wo sie in dem einen Alles glauben, was die

Bibel sagt, und in dem andern Nichts zulassen, was nicht durch genaue Beobachtungen und Versuche festgestellt ist. Noch heute besteht innerhalb der idealistischen Philosophie eine ähnliche Gebietstheilung, wie bei Sp.; nur dass man nach dem Vorgange Hegel's (Vergl. seine Encyclopädie Th. I. Einl. § 5—12) dieses Gegensatzes sich klarer bewusst ist und ihn durch allerhand Wendungen zu rechtfertigen versucht hat.

219. Br. 47. (S. 156.) Das hier von Sp. erwähnte Buch lässt, da der Name des Verfassers nicht angegeben ist, sich nicht ermitteln. Es ist möglich, dass die Schrift satirisch gemeint und gegen Sp.'s Begründung des Rechts und der Moral gerichtet gewesen ist, wie Sp. dieselbe in seiner theologisch-politischen Abhandlung entwickelt hatte. Wenn danach das Recht mit der Macht identifizirt und die Moral nur als ein kluger Egoismus dargelegt wird, so konnte leicht ein Gegner verlockt werden, die Konsequenzen dieser Prinzipien in der angegebenen Weise darzulegen, um in der Form der Satire die Unwahrheit der Grundlage zu zeigen.

220. Br. 47. (S. 151.) Diese Geschichte von Thales erzählt Diogenes v. Laërte im I. Buche Kap. 1. seines Buchs: „Das Leben und die Lehren berühmter Philosophen", und Cicero im Buche 1, Kap. 19 seiner Schrift: „Ueber die Weissagung".

221. Br. 48. (S. 157.) L. v. V. ist Lambert von Velthuysen; J. O. ist Isaak Orobius, ein Spanier, der wegen ketzerischer Ansichten die Tortur erlitt, dann nach Amsterdam flüchtete und dort zu dem jüdischen Glauben überging. Er war Doktor der Medizin und starb 1687 mit Hinterlassung einiger religiösen Schriften. Dieser hier von Velthuysen an Orobius geschriebene Brief ist von Letzterem dem Sp. mitgetheilt worden, damit er sich dagegen vertheidige, was Sp. dann in Brief 49 gethan hat. Trotzdem ist Sp.'s Verhältniss zu Velthuysen kein feindseliges geworden, wie der von Sp. an ihn geschriebene Brief No. 75 ergiebt.

222. Br. 48. (S. 158.) Die Deisten halten nur die Aussprüche der Vernunft für die Quelle der Gottes-

erkenntniss und beschränken deshalb ihre Lehre von Gott auf sehr wenige und dürftige Angaben; die Theisten erkennen dagegen auch die Offenbarung in der Bibel als eine Quelle der Gotteserkenntniss an. In einem andern Sinne werden Deisten die genannt, welche Gott nur als den Urgrund aller Dinge anerkennen, und Theisten, welche Gott als ein persönliches und freies Wesen behaupten.

223. Br. 48. (S. 170.) Einer Prüfung dieses Briefes dahin, ob diese Auszüge aus Sp.'s Schrift richtig sind, und ob dies Urtheil über dessen Schrift begründet ist, bedarf es nicht, da Sp. selbst dieses Geschäft in dem folgenden Briefe übernommen hat. Im Allgemeinen enthält der Brief eine gute und ruhige Darstellung dessen, was für den gläubigen Christen in der Schrift Sp.'s am meisten anstössig ist, und von dem Standpunkte eines solchen aus erscheint das schliessliche Urtheil hier gerechtfertigt.

224. Br. 49. (S. 171.) Es ist dies derselbe Isaak Orobius, an welchen der vorgehende Brief Velthuysen's gerichtet ist.

225. Br. 49. (S. 171.) Dieser Eingang zeigt, dass Sp. sich durch den Brief tief verletzt fühlt und diese Empfindlichkeit nur schwer mässigen kann. Noch deutlicher spricht sich dies in den Briefstellen aus, die sich in dem neuerlich aufgefundenen Concept befinden, aber schon von Sp. selbst ausgestrichen worden sind, und welche van Vloten in seinem Werke (Erl. 201) mittheilt. Es ist auffallend, dass ein solches Urtheil, wie es der vorgehende Brief enthält, Sp. so tief verletzen konnte; denn wenn er sich seine Lehre völlig klar gemacht hätte, so hätte er sich offenbar nicht verhehlen können, dass sein Gott als das System der ewigen Naturgesetze und seine Welt als die nothwendig logische und zeitlich ablaufende Folge aus diesen Gesetzen unmöglich mit der Lehre der Bibel sich verträgt, und dass deshalb Die, welche an die Bibel glauben, mit Recht ihn für einen Atheisten erklären mussten, d. h. für einen Mann, der an das Dasein des biblischen Gottes und an den grössten Theil des biblischen

Inhaltes nicht glaubt. Ein Philosoph muss den Muth haben, dies anzuerkennen und einzugestehen; es ist sogar der Stolz der Wissenschaft, dass sie die Religionsquellen übersieht, und es ist nur Schwachheit des Charakters oder die fehlende Erkenntniss der vollen Wahrheit, wenn der Philosoph sich bemüht, die Uebereinstimmung seiner Lehre mit der Bibel durch allerlei Kunststücke der Auslegung darzuthun. Die Vertheidigung Sp.'s macht einen um so peinlicheren Eindruck, weil er sich vielfach darauf steift, dass er ja auch überall von Gott spreche, ihn als höchstes Gut darstelle, die Liebe zu ihm predige u. s. w.; allein es ist gerade an Sp. zu tadeln, dass er sich hinter dieses Wort versteckt; obgleich der Begriff, den er damit verbindet, das gerade Gegentheil des biblischen Gottes ist.

226. Br. 49. (S. 172.) Dies ist Alles richtig, aber die Motive für dieses Handeln sind von Sp. verändert; es geschieht bei ihm nicht mehr in Ehrfurcht vor dem Gebot des persönlichen, erhabenen christlichen Gottes, sondern aus dem von der eigenen Vernunft geleiteten und jedem Wesen einwohnenden Triebe der Selbsterhaltung, und gerade hierin liegt der Kern der Sache, wie der sittliche Mensch instinktiv fühlt. Denn Sp. bedenkt dabei nicht, dass er selbst vielfach sagt, gut und böse seien nur menschliche Begriffe, die auf der Schwäche des menschlichen Wissens beruhen und die bei Gott nicht bestehen.

227. Br. 49. (S. 172.) Dergleichen wird in dem vorgehenden Briefe nicht gesagt; es muss also in dem Buche vorgekommen sein, dessen Sp. im Eingange seines Briefes erwähnt. Uebrigens trifft dieser Angriff gegen eine Lehre, welche das Gute nur um des spätern Lohnes willen thut, nicht die wahre christliche Lehre, wonach der sittlich Handelnde das Gute vielmehr in Achtung vor den Geboten des erhabenen Gottes vollzieht, ohne alle Rücksicht auf Lohn und Strafe. (B. XI. 48.)

228. Br. 49. (S. 173.) Descartes erkennt die menschliche Freiheit ausdrücklich an und sagt nur, dass der beschränkte menschliche Verstand ihr Zusammenbestehen mit

der göttlichen Allwissenheit nicht begreifen könne. Dies läuft nicht gegen die Lehre der Bibel, wohl aber eine solche Freiheit Gottes, wie Sp. sie definirt, welche sich ganz innerhalb der Nothwendigkeit bewegt, nur dass diese Nothwendigkeit Gottes eigene Natur ist. Dies mag sehr philosophisch sein, aber widerstreitet geradezu der Lehre der Bibel. Auch hier hätte Sp. offener seinen Gegensatz gegen die Bibellehre eingestehen sollen.

229. Br. 49. (S. 174.) Auch hier verschweigt Sp., dass er in seiner wahren Lehre die sittlichen Begriffe für blos menschliche und mangelhafte Bildungen erklärt hat, welche bei Gott keine Gültigkeit haben. Ebenso missbraucht er hier das Wort „Beschluss Gottes", und will, dass es für identisch mit „ewiger Wahrheit" gelte, während das sittliche Element doch gerade erst aus den Geboten des erhabenen Gottes für den Gläubigen sich entwickelt, während die „ewigen Wahrheiten" nur die Bedeutung von Naturgesetzen haben, bei denen der Begriff des Sittlichen nicht statthaben kann, und das deshalb auch von Sp. für seinen Gott nicht anerkannt wird.

230. Br. 49. (S. 174.) Diese Stelle ist dunkel, da Sp. ja auch die Wahlfreiheit, wie Mahommed, leugnet und der Unterschied Beider nur darin besteht, dass Sp. die aus der eigenen Natur eines Wesens folgende Nothwendigkeit, dessen Freiheit nennt, während Mahommed nach dem Glauben des Volkes ein äusseres Fatum annimmt, welches die Nothwendigkeit herbeiführt. Indess ist dieser Unterschied für den Frommen zu fein und steht als ächte Lehre Mahommed's nicht einmal so fest, wie man gewöhnlich annimmt.

231. Br. 49. (S. 175.) Dies klingt sehr human, aber widerspricht doch offenbar der christlichen Religion, wie sie zu den Zeiten Sp.'s in allen Konfessionen die Ueberzeugung der Gläubigen bildete. Deshalb sind letztere von ihrem Standpunkte wohl berechtigt, vor dem Buche Sp.'s zu warnen, wie es Velthuysen gethan hat.

232. Br. 49. (S. 175.) Wahrscheinlich hatte Orobius dem Sp. geschrieben, dass er die Absicht habe, Sp.'s Ant-

wort dem Velthuysen mitzutheilen; nur so erhält diese Stelle einen Sinn.

233. Br. 50. (S. 175.) Es ist nicht bekannt, an wen dieser Brief gerichtet gewesen ist.

234. Br. 50. (S. 176.) Man sehe das Vorwort des Uebersetzers zu Sp.'s politischer Abhandlung (B. XLIV. der phil. Bibl. S. XIV.), wo gezeigt ist, dass der Unterschied zwischen Hobbes und Sp. noch viel weiter geht, als Sp. hier anerkennt.

235. Br. 50. (S. 176.) Die Stelle befindet sich Th. I. des Anh., Kap. 6 (B. XLI. 114).

236. Br. 50. (S. 176.) Es geschieht dies auch nur von den Christen, um das Dasein mehrerer Götter zu verneinen; es soll damit keine bejahende Bestimmung Gottes ausgedrückt, sondern nur eine falsche Vorstellung abgehalten werden; das Nicht wird sehr oft so gebraucht (B. I. 34).

237. Br. 50. (S. 176.) Obgleich auch Hegel diesen Satz von Sp. übernommen hat, so ist er doch nur von der Grenze als Beziehungsform richtig; dagegen kann die Grenze auch als eine seiende Bestimmung gefasst werden. (B. I. 34; Ph. d. W. 282.)

238. Br. 50. (S. 177.) Sp. meint Regner von Mansvelt's nach dessen Tode herausgekommene Schrift: „Ein Buch gegen den theologisch-politischen Unbekannten". Amsterdam 1674, in Quart.

239. Br. 51. (S. 177.) Die Schrift ist erschienen Frankfurt 1671 in Quart. Man findet sie in Leibnitz' Werken von Dutens, Th. III. S. 14 u. f.

240. Br. 51. (S. 177.) Leibnitz meint, nach Bruder, den Professor der Medizin Ysbrandus Diemerbroeck, zu Utrecht, geb. 1609, gest. 1674, welcher ein Anhänger des Descartes war; dagegen soll nach v. Vloten Hud-

denius, Bürgermeister v. Amsterdam und Mathematiker, gemeint sein.

241. Br. 51. (S. 177.) Franz Lana, ein geniales Mitglied des Jesuiterordens, war 1631 zu Brescia geboren, und später Professor der Philosophie und Mathematik an der Universität zu Rom. Er schrieb: „*Prodromo promesso all' arte maestra*" (der versprochene Vorläufer der Meisterkunst). Er starb 1687.

242. Br. 51. (S. 178.) Im Januar des folgenden Jahres schrieb Leibnitz in seinem Briefe an Thomasius: „Spinoza, ein Jude, ist aus der Synagoge ausgestossen „worden, wegen seiner ungeheuerlichen Meinungen, wie „ich aus Holland erfahre. Uebrigens ist es ein in allen „Zweigen der Literatur bewanderter Mann, der nament„lich in der Optik hervorragt und ausgezeichnete Fern„röhre verfertigt." Leibnitz scheute trotzdem jeden engeren Verkehr mit Sp., um nicht in den Verdacht des Atheismus zu gerathen. Deshalb schreibt er wohl im Vertrauen an den Abt Galois, dass er bei seiner Reise durch Holland „wiederholt und lange mit Sp. sich unter„halten habe, welcher eine sonderbare Metaphysik voller „Paradoxen habe"; allein in seiner Theodicee (§ 376) erwähnt er zwar dieses Besuchs bei Sp., aber nur so, als wenn er sich blos über Politik mit ihm unterhalten hätte. 1697 äussert sich Leibnitz gegen Nicasius: „dass Sp. „nur den Samen der Philosophie des Descartes in eini„gen Punkten gepflegt habe und zu sehr auf die Seite „der Nothwendigkeit neige", und in seiner „Hannöver„schen Musse" sagt Leibnitz, dass Sp. seine unvollendeten Schriften verbrannt habe, damit sie seinem erstrebten schriftstellerischen Ruhme, wenn sie nach seinem Tode gefunden würden, nicht schaden sollten. Man sieht daraus, dass Leibnitz weder den Charakter Sp.'s gekannt hat, noch seine Schriften mit irgend einiger Aufmerksamkeit gelesen haben kann; sie waren schon damals selbst für einen Mann wie Leibnitz durch ihre Schwerverständlichkeit zu abschreckend, „voller Paradoxen", wie Leibnitz oben sagt, die allerdings nur nach langem Studium sich lösen.

243. Br. 52. (S. 179.) Man sehe Brief 45, wo Sp. dies näher dargelegt hat.

244. Br. 52. (S. 180.) Der Briefwechsel zwischen Leibnitz und Sp. scheint trotzdem nicht fortgesetzt worden zu sein, sonst würde L. Meyer sicherlich diese Briefe mit veröffentlicht haben. Offenbar hat Leibnitz sich gescheut, in eine nähere Verbindung mit Sp., auch selbst nur brieflich, einzutreten. Man sehe Erl. 242.

244 b. Br. 53. (S. 180.) Joh. Ludw. Fabricius war Doktor und Professor der Philosophie in Heidelberg; 1632 zu Schafhausen geboren, ist er 1697 gestorben. Er hat viele historische und theologische Werke geschrieben, die von Heidegger 1698 in Zürich gesammelt herausgegeben worden sind.

245. Br. 53. (S. 180.) Es war Carl Ludwig, Sohn des unglücklichen Friedrich's V. Nach dem Tode seines Vaters ward er Kurfürst von der Pfalz von 1632 bis 1680 und gründete in dieser Zeit die Universität zu Heidelberg. Mit dessen gelehrten Schwester stand Descartes in einem fleissigen und gelehrten Briefwechsel.

246. Br. 55. (S. 182.) Der Name dieses Mannes, von dem auch die Briefe No. 57 und 59 herrühren und an den Sp. seine Antworten No. 56 und 58 und 60 gerichtet hat, ist nicht bekannt.

247. Br. 56. (S. 185.) Dieser Brief ist voll feiner Ironie und dabei eines Philosophen würdig, der in Dingen, die jenseits der sichern Erfahrung liegen, nicht im Voraus absprechen mag. Sp. entwickelt hier ganz die Ansichten, welche Hume später in seiner Untersuchung des menschlichen Verstandes gegen die Glaubwürdigkeit der Wunder geltend gemacht hat.

248. Br. 57. (S. 186.) Joh. Wierus, geb. 1515, gest. 1588, schrieb: „Ueber Vorbedeutungen und Verzauberungen“, über „die Geister“ und ein Buch über „die falsche „Monarchie der Dämonen“. Man sehe seine Werke, Amsterdam 1660, in Quart.

249. Br. 57. (S. 186.) Ludwig Lavater, geb. in Zürich 1527, gest. 1586, war Geistlicher daselbst.

250. Br. 57. (S. 186.) Jeronimo Cardano, geb. 1501 in Ticino, gest. 1575, war ein in seiner Zeit berühmter Philosoph, Arzt und Mathematiker, welcher sich rühmte, gleich dem Sokrates, einen Hausdämon gehabt zu haben, der ihn zu Zeiten gewarnt habe.

251. Br. 57. (S. 187.) Alexander von Alexandrus war 1461 zu Neapel geboren und starb als Mönch vom Orden des heiligen Basilius 1523 zu Rom. Er schrieb ein Buch: Ueber die Geister-Tage *(dies geniales)*, was 1673 in Leyden wieder aufgelegt worden ist.

252. Br. 57. (S. 187.) Peter Thyräus war Professor in Würzburg, starb 1601 und hat ein Werk „Ueber die dämonischen und wunderbaren Erscheinungen der Geister und Menschen“ in zwei Abhandlungen verfasst.

253. Schönes. Br. 58. (S. 190.) Diese Stelle ist insofern interessant, als sich Sp. über den Begriff des Schönen hier klarer und bestimmter ausdrückt, wie in seinen sonstigen Schriften. Sp. nimmt dem Schönen die Gegenständlichkeit, ebenso wie dem Guten und Bösen. Beides sind für ihn blos Begriffe, welche die Menschen gebildet haben, ohne dass ihnen in den Dingen oder Handlungen ein Gegenständliches entspricht. Dies ist nach realistischer Auffassung insofern richtig, als diese Begriffe auf menschlichen Gefühlen beruhen (das Sittliche auf dem realen Gefühl der Achtung, das Schöne auf dem idealen Gefühl der Lust oder der Achtung, welches aus dem Bilde der sie erweckenden Gegenstände entsteht), und also sie ohne diese Gefühle nicht vorhanden sein würden; allein dennoch haben sie auch eine gegenständliche Wahrheit, die darzulegen indess hier zu weit führte und in des Herausgebers Aesthetik entwickelt worden ist.

254. Br. 59. (S. 193.) „Im überwiegenden Maasse“ bezieht sich auf den Unterschied der *Realitas objectiva* und *formalis;* die letztere ist in ihrem gesteigerten Grade die *realitas eminens.* Man sehe Erl. 29 zu Sp.'s Prinzipien

des Desc. (B. 42. der Phil. Bibl.). Unter „metaphysisch“ soll wohl die *realitas formalis*, befreit von ihrem sinnlichen Inhalte, gemeint sein, oder die Realität jener hier bezeichneten Thätigkeiten, welche nur von dem Verstande, aber nicht von den Sinnen und der Einbildungskraft erfasst wird. Der Ausdruck ist kein technischer.

255. Br. 59. (S. 195.) Dies ist die Definition des Schönen bei Aristoteles; es soll damit die Gegenständlichkeit des Schönen, entgegen der obigen Definition des Sp. (Erl. 253), dargelegt werden.

256. Br. 60. (S. 197.) Sp. benutzt das Erkennen sehr oft und beinah ausschliesslich als Beispiel dafür, dass die Freiheit kein Gegensatz der Nothwendigkeit sei. Dies hat bei ihm seinen guten Grund. Denn bei dem Erkennen wird auch von der gewöhnlichen Meinung die Freiheit nicht behauptet; man ist vielmehr einverstanden, dass das Fürwahrhalten und Erkennen auf den Gesetzen des Wahrnehmens und Denkens beruht, denen Jeder unterworfen ist, und wo keine Wahl oder Freiheit dem Einzelnen gelassen ist; denn sonst gäbe es auch für das Offenbarste keine Uebereinstimmung unter den Menschen, und alle Beweise wären unnütz. Die gewöhnliche Meinung bezieht deshalb die Freiheit nur auf die von dem Wollen abhängenden Handlungen, nicht auf das in festen Gesetzen sich bewegende Erkennen des Menschen, und es ist deshalb eine Sophistik Sp.'s, wenn er die Vorgänge des Erkennens, wo Jedermann die Nothwendigkeit anerkennt, hier benutzt, um den Begriff der Freiheit des Handelns zu erschüttern, oder beide Fälle als gleich zu setzen.

257. Frei. Br. 60. (S. 197.) Nach Sp. ist nämlich nur die von aussen einem Wesen auferlegte Nothwendigkeit ein Zwang; ist aber die Nothwendigkeit die eigene, oder innere des Wesens selbst, so ist die aus dieser Nothwendigkeit hervorgehende Handlung eine freie. Da nun Gott nach Sp. identisch mit der ganzen Natur ist, wenigstens nichts ausserhalb Gottes besteht, so ist zwar bei Gott Alles nothwendig, aber dennoch frei, weil es nur seine eigene Nothwendigkeit sein kann.

258. Br. 60. (S. 198.) Derselbe Gedanke kehrt bei Hegel wieder; dies zeigt, wie sehr er Sp. studirt hat.

259. Br. 60. (S. 199.) Dies hängt mit der von den Griechen auf die Scholastiker und auf Sp. übergegangenen Ansicht zusammen, dass das Denken für sich das Seiende erfassen könne. Diese Ansicht hat ihren Ursprung vorzüglich darin, dass man die blossen Beziehungen (die *entes rationis* des Sp.) für Begriffe eines Seienden nahm und sie damit verwechselte. Deshalb kann Sp. seinen Gott auch nur durch blosse Beziehungen näher bestimmen, wie Substanz, Wesen, unendlich, untheilbar u. s. w. Nach realistischer Auffassung können die Begriffe des Seienden nicht ohne vorgehende Wahrnehmung gebildet werden, weil die Wahrnehmung allein den Inhalt des Seienden in das Wissen überführt, wo das Denken ihn dann bearbeitet und gleich einer Spinne mit den Beziehungsformen umspinnt.

260. Br. 60. (S. 199.) Dies erklärt sich für die realistische Auffassung leicht; Denken und Ausdehnung, die einzigen Attribute, die Sp. kennt, sind ihm nämlich durch die innere und äussere Wahrnehmung bekannt; weiter reicht das Wahrnehmen nicht, und deshalb kann Sp. wohl von noch mehr Attributen den Worten nach sprechen, aber er kann sie sich nicht inhaltlich vorstellen.

261. Br. 60. (S. 200.) Diese Stelle ist bezeichnend für Sp.'s Kenntniss der alten Philosophie. Es erhellt daraus, dass er die Schriften von Plato, Aristoteles und Xenophon nur aus den Compendien der Scholastiker gekannt, und deren Werke selbst nie gelesen hat; sonst könnte er ihnen nicht Begriffe aufbürden, welche erst die Scholastik gebildet hat. Für Demokrit hat Sp. mehr Achtung, weil er das atomistische System begründet hat, was auch der Naturphilosophie des Desc. zu Grunde liegt, dem sich Sp. hier angeschlossen hatte.

262. Gespenster. Br. 60. (S. 200.) Hier schliesst dieser Briefwechsel über Gespenster. Wenn man be-

denkt, dass vor 200 Jahren der Glaube an Gespenster noch allgemein unter dem Volke und den Gebildeten und Gelehrten verbreitet war, so zeugt es von dem hellen Geist Sp.'s, dass er auch in diesem Punkte seinem Jahrhundert weit voraus war. Näher betrachtet, steht Sp. hier ganz auf dem realistischen Standpunkt; er bestreitet das Dasein der Gespenster, weil keine glaubwürdige Nachricht vorliegt, dass sie wahrgenommen (gesehen, gehört) worden sind. Hätte Sp. nach seiner eigenen deduktiven Methode verfahren wollen, wie er sie in seiner Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes darlegt, so hätte er den Beweis anders führen und aus dem Begriffe Gottes das Dasein von Gespenstern widerlegen müssen. Dies zeigt, wie leicht diese Methode ihren Dienst versagt, und wie sie nur hinterher sich eindrängt, wenn zuvor die Beobachtung und Induktion die Wahrheit erreicht hat.

263. Br. 61. (S. 200.) Die Briefe No. 61, 63, 65, 67, 69 und 71 sind, wie man vermuthet, Briefe, die L. Meyer, der Freund Sp.'s und Herausgeber seiner nachgelassenen Werke, an Sp. geschrieben hat. Man vergleiche deshalb den Brief 69 und 70 mit Brief 29. Die Briefe 62, 64, 66, 68, 70 und 72 sind Sp.'s Antworten auf die vorstehenden Briefe Meyer's. Indess werden einzelne jener Briefe auch einem gewissen Schaller zugeschrieben. Man sehe Erl. 278[b].

264. Br. 61. (S. 201.) Dieser Eingang klingt sehr tiefsinnig; allein der Gedanke ist sehr einfach und nur schwülstig und ungeschickt ausgedrückt. Aus dem Nachfolgenden erhellt, dass es sich um den verschiedenen Sinn der Worte handelt, über die gestritten wird; nach Meyer hat Jeder Recht, weil Jeder einen andern Sinn mit den Worten verbindet.

265. Br. 61. (S. 203.) An diesem Briefe hat man wieder ein deutliches Beispiel, wie selbst die nächsten Freunde Sp.'s, zu denen Meyer gehörte, nicht vermocht haben, in seinem Begriffe der Freiheit sich zurecht zu finden, obgleich Meyer damals (1674) gewiss auch in dem Besitz einer Abschrift der Ethik, oder ihrer hierauf be-

züglichen Stellen gewesen ist. Meyer steht für seine Person ganz auf Seite des Descartes; er erkennt an, dass der Mensch bestimmt *(determinatur)*, aber nicht gezwungen werde. Unter „bestimmen" versteht hier Meyer das, was man deutlicher „Reiz" nennt. Es ist dies dieselbe Annahme, wie sie auch bei dem grossen Publikum besteht, für welches dieser Reiz ein sehr geläufiger Begriff ist. Allein Reiz ist entweder ein Widerspruch, d. h. eine Ursache ohne Wirkung, oder er bewegt sich streng innerhalb der Nothwendigkeit, d. h. dem Reize folgt mit Nothwendigkeit seine Wirkung, wenn nicht andere Reize oder Ursachen diese Wirkung, aber gleich nothwendig, aufheben; ebenso wie die Nothwendigkeit des Fallens einer Kugel nicht dadurch aufgehoben wird, dass die Festigkeit eines Fadens, an dem sie aufgehangen ist, mit gleicher Nothwendigkeit diese Wirkung verhindert. Danach ist also der Reiz nur eine Ursache, wie jede andere, deren Wirkung indess durch eine andere Ursache aufgehoben werden kann; also erhellt, dass der Reiz nicht im Mindesten aus der Nothwendigkeit heraustritt und den Begriff der Freiheit nicht begründen kann. Man sehe das Weitere B. XI. 83.

Deshalb hat auch Sp. diese Freiheit verworfen und sie auf diejenige Nothwendigkeit beschränkt, wo die Ursache der Bewegung oder der Handlung nicht ausserhalb, sondern innerhalb des Handelnden sich befindet und zu seinem eigenen Wesen gehört. Gerade diesen Kern des Spinozischen Freiheitsbegriffes hat Meyer übersehen. Die folgende Antwort Sp.'s ergiebt dies.

266. Br. 62. (**S. 203.**) Damit ist wahrscheinlich der Buchhändler Joh. Riewerts zu Amsterdam gemeint.

267. Br. 62. (**S. 204.**) Genauer ausgedrückt: kein frei-nothwendiges.

268. Br. 62. (**S. 204.**) Sp. hat hier nur körperliche Sachen im Sinne; bei dem Denken des Menschen erkennt er an, dass die *adaequaten* Vorstellungen mit ihren Wirkungen zur Freiheit des Menschen gehören.

269. Br. 62. (S. 205.) Diese Stelle ist sehr wichtig für Sp.'s Begriff der Freiheit, da sie weit ausführlicher ist, als die betreffende Ausführung der Ethik in Th. I. Anhang; auch geht hier Sp. näher auf die Frage ein, wie unter solchen Umständen es sich erkläre, dass ein so unwahrer Begriff, wie die Freiheit des Willens, sich habe bilden können. Sp. macht sich indess die Sache auch hier ziemlich leicht; er sagt, es sei ein den Menschen „angeborenes Vorurtheil"; ein Ausdruck, der so verkehrt ist, dass er ihm nur in einem Briefe entschlüpfen konnte. Ebenso bedenklich ist der Grund, dass die Menschen die Ursache ihres Wollens nicht kennen. Es handelt sich hier um innere Vorgänge in der Seele, wo es sonderbar wäre, wenn der Mensch die Ursache niemals bemerken sollte, zumal nachdem Sp. ihn darauf aufmerksam gemacht hat. Weshalb hält dann der Mensch die Folge seiner Vorstellungen und die Bewegungen innerhalb seines Gedächtnisses nicht für frei; auch hier liegt, wie bei dem Wollen, zunächst nur die Wirkung vor; dennoch erkennt alle Welt bei dem Gedächtniss die Nothwendigkeit an; man hat hier die Gesetze und Ursachen ermittelt, und hält nur bei dem Wollen an der Freiheit fest. Dies muss also einen besonderen Grund haben. Am Schluss deutet Sp. etwas der Art an. Das Nähere ist untersucht B. XI. 85.

270. Br. 62. (S. 206.) Nach Sp. sind beim Menschen die bildlichen Vorstellungen fremder Körper nur bildliche Vorstellungen seines eigenen Körpers, der von fremden Körpern erregt worden ist; deshalb sind sie alle unzureichend und verworren. Ethik, Th. II., L. 16, 17 und 19. Dies gilt aber nicht von den Vorstellungen, die der Verstand aus sich selbst bildet. Ethik, Th. II., L. 40; Th. IV., L. 35; Th. V., L. 23.

271. Br. 62. (S. 206.) Man sehe Erl. 265.

272. Br. 62. (S. 206.) Dies ist sophistisch. Es handelt sich nicht um die Gefährlichkeit des Bösen, sondern um die sittliche Qualifikation desselben. Sp. weicht dem aus, weil das Sittliche bei ihm nur Begriffe eines mangelhaften Wissens sind. Man sehe Vorrede zu Th. IV.

der Ethik und L. 68, Th. IV. der Ethik, wo es heisst: „Wenn die Menschen frei geboren würden, d. h. blos von „der Vernunft geleitet würden, so würden sie die Begriffe „von Gut und Böse nicht bilden, so lange sie frei „blieben."

273. Br. 63. (S. 207.) Es ist damit Sp.'s Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes gemeint, obgleich der Briefschreiber irrt, wenn er meint, dass darin auch der allgemeine Theil der Physik abgehandelt werde; wenigstens deutet der nach Sp.'s Tode herausgegebene Theil der Abhandlung nicht darauf hin, dass Sp. dies beabsichtigt habe.

274. Br. 63. (S. 207.) Diese Definition der Bewegung hatte Sp. bereits in seiner Bearbeitung der Prinzipien des Desc. gegeben, Th. II., Def. 8. (B. XLI., 48).

275. Br. 63. (S. 207.) Wahrscheinlich hatte Sp. dem Briefschreiber Einiges aus seiner Abhandlung über Verbesserung des Verstandes mitgetheilt, da die darin vorkommenden technischen Ausdrücke hier wiederkehren.

275 b). Br. 63. (S. 209.) Es werden damit die Abscissen und Ordinaten der krummen Linien gemeint sein, nach denen meist die Formeln für die Curven bestimmt werden.

276. Br. 63. (S. 209.) Bekanntlich gehört Sp.'s Unterscheidung zwischen den wahren und den *adaequaten* Vorstellungen zu den schwierigsten Begriffen seiner Ethik. Sp. behandelt diese Frage in seiner Abhandlung über Verbesserung des Verstandes (B. XLIV. 28 u. f.) und sucht den Unterschied darin, dass die wahre Vorstellung auf einer äusserlichen Beziehung (zum Gegenstande) beruht, die *adaequate* aber auf einer innern Bestimmung in der Vorstellung selbst. Man sehe das Nähere darüber in den Erl. 74—79 zu dieser Abhandlung. — Es ist deshalb interessant, wie hier der Schreiber des Briefes vergeblich sich abmüht, die Ansicht Sp.'s sich klar zu machen; und ebenso interessant ist die Antwort Sp.'s, wo er sich eingehender auf diese Schwierigkeit einlassen muss.

277. Br. 64. (S. 210.) Dort heisst es: „Unter Gott „verstehe ich das unbedingt unendliche Wesen, d. h. die „Substanz, welche aus unendlichen Attributen besteht, „von denen jedes eine ewige und unendliche Wesenheit aus- „drückt". Diese Definition ist indess zur Ableitung der Eigenschaften Gottes weit weniger geeignet als die, wonach Gott das vollkommenste Wesen ist. Sp. hat dies durch seine That anerkannt, indem er in seinem Anhange zu Desc. Prinzipien, Th. II. die Eigenschaften Gottes sämmtlich aus der Vollkommenheit desselben abgeleitet hat. Ueberdem sagt Sp. selbst Ethik, Th. II., D. 6: „Unter Realität und Vollkommenheit verstehe ich ein und dasselbe"; auch fällt die Vollkommenheit mit der Unendlichkeit zusammen.

Ebenso bedenklich ist sein vorgehendes Beispiel mit dem Kreise, was auch in seiner Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes vorkommt und dessen Schwäche in Erl. 81 zu dieser Abhandlung dargelegt worden ist.

278. Br. 64. (S. 210.) Das Unpraktische dieser Methode erhellt daraus, dass die gute Definition eines Gegenstandes hier daran geprüft werden soll, ob alle Eigenschaften desselben daraus abgeleitet werden können; dann muss man also diese bereits von anderwärts her kennen und dann brauche ich die Definition nicht mehr, die doch nach Sp.'s Methode deshalb gesucht wird, um die Natur und die Eigenschaften des Gegenstandes daraus abzuleiten. So haben wir es also hier mit einem leeren scholastischen Spiel zu thun, und man sieht, wie wenig die deduktive Methode die Beobachtung und Induktion ersetzen kann.

278 b). Br. 65. (S. 211.) Dieser Brief ist nicht von L. Meyer, sondern von G. H. Schaller in Amsterdam an Sp. geschrieben, wie aus dem vollständigen, neuerlich aufgefundenen und von v. Vloten mitgetheiltem Original erhellt. Schaller gehörte zu den Anhängern Sp.'s und vermittelte insbesondere den brieflichen Verkehr des Herrn v. Tschirnhauss mit Sp., aus dem jedoch eigne Briefe Sp.'s bis jetzt nicht entdeckt worden sind. Von demselben Schaller ist der Brief No. 78 geschrieben.

279. Br. 65. (S. 212.) Der Eifer, mit dem nach den Antworten auf diese Fragen verlangt wird, erscheint jetzt beinah komisch, nachdem man weiss, dass mit dieser deduktiven und rein in Beziehungen sich bewegenden Methode, welche sich selbst im Kreise dreht (Erl. 278), auch nicht ein Schritt in der Erkenntniss der seienden Dinge vorwärts gethan werden kann. Man hatte indess zu Sp.'s Zeit noch eine so übertriebene Vorstellung von der Macht des Denkens, das man auch das aller Wahrnehmung Entzogene damit sicher zu erfassen, und Gottes und aller Welten Natur und Eigenschaften damit zu erreichen sich getraute.

280. Br. 66. (S. 213.) Diese Ausführung nähert sich, freilich auf einem grossem Umwege, dem Prinzip des Realismus, wonach nur das Wahrnehmen den Inhalt des Seienden in das Wissen überführen kann. Sp. verwischt nur den wichtigen Unterschied zwischen Wahrnehmen und Denken und macht auch das Denken zu einer Vorstellung, welche den Zustand des Körpers (des Denkenden), zum Gegenstande habe. Die Schwierigkeiten, in welche diese unnatürliche Auffassung des Wissens überhaupt verwickelt, sind in den Erläuterungen zu den betreffenden Lehrsätzen von Th. II. der Ethik dargelegt.

281. Br. 66. (S. 213.) Darin wird bemerkt, dass die verschiedenen Attribute einer Substanz nur auf den verschiedenen Auffassungen ein und derselben Substanz beruhn, also in Wahrheit identisch sind. Daraus folgt, dass es nicht objektiv verschiedene Attribute und deshalb auch nicht andere Welten neben der einen vorhandenen giebt.

282. Br. 66. (S. 213.) Dies widerspricht andern Stellen in Sp.'s Schriften, wonach in der Wirkung nichts enthalten sein kann, was nicht schon in der Ursache ist, weil ohnedem dieses Neue das Nichts zu seiner Ursache haben müsste.

283. Br. 66. (S. 213.) Es ist wohl mehr L. 28 als Lehrs. 25, Th I. der Ethik gemeint.

284. Br. 66. (S. 214.) Man sehe Ethik, Th. I. L. 22 und 23, wo die Schwierigkeiten, welche diesem Begriffe der unendlichen Modifikation anhaften, in den Erläuterungen dazu dargelegt sind. Die hier von Sp. gegebenen Beispiele dazu sind wenig geeignet, diese Schwierigkeiten zu beseitigen; sie liegen vielmehr in der Künstlichkeit dieses Begriffes selbst und hängen zuletzt mit der Einschiebung der Attribute zwischen die Substanz und ihre Zustände (Accidenzen) zusammen.

285. Br. 67. (S. 215.) Dieser Einwurf ist nicht ohne Interesse. Wenn nach Sp. alle Attribute an sich ein und dasselbe sind und ihre Verschiedenheit nur aus der verschiedenen Auffassung *(expressio, explicatio, comprehensio)* hervorgeht, so kann unter dieser Auffassung nur ein Denken oder Vorstellen verstanden werden. (Man sehe Erl. 19 zu Ethik L. 7, Th. II.) Nun hat die Seele des Menschen dieses Denken oder Vorstellen, und es ist deshalb kein Grund vorhanden, weshalb sie, wenn alle Attribute an sich nur eins sind, mithin sie alle diese Attribute Gottes als Einheit in sich und ihrem Körper ebenfalls enthält, weshalb die Seele da nicht auch in ihrem Denken dieses eine Attribut in unendlich viele spalten oder als verschiedene auffassen soll; denn sie hat einmal das Werkzeug des Auffassens, was die scheinbare Vielheit der Attribute herbeiführt, und sie hat auch als Zustand des an sich einen Attributs den Stoff, an dem dieses Werkzeug die Auffassung und denkende Trennung in viele Attribute vollbringen kann. Weshalb also thut die Seele dies nicht? Dieses ist die Frage des Briefes.

286. Br. 68. (S. 215.) Dieser Brief ist für die Auslegung der berüchtigten Erläuterung Sp.'s zu Lehrs. 7, Th. II. von grosser Wichtigkeit. Das Auffassen, was die Unterschiede der Attribute nach Sp. herbeiführt, soll hiernach kein menschliches Vorstellen, sondern ein Vorstellen Gottes sein und deshalb in verschiedene Seelen fallen. Allein man bemerkt leicht, dass diese Auslegung die Schwierigkeiten nur vergrössert. Denn wie soll es bei Gott, der nur wahre und adaequate Vorstellungen hat, möglich sein, dass er ein und dieselbe Sache (sein eines eignes Attribut) in unendlich vielen verschiedenen Weisen

auffasse, oder den einen Gegenstand sich als unendlich viele verschiedene vorstelle? Und wenn jede Seele nur die Vorstellung ihres Körpers und seiner Zustände ist, wie kann da der Unterschied der Seelen aus den unterschiedenen Vorstellungen Gottes von derselben Sache kommen? Auch in den Körpern liegt kein Anlass dazu vor, da diese sachlich alle nur die Zustände eines Attributs sind, folglich die Seele sie auch nicht anders auffassen kann. So verwickelt dieser Ausweg das System immer tiefer in Widersprüche.

287. Br. 69. (**S. 216.**) Diese Stelle ist bei ihrer Kürze unverständlich.

288. Br. 69. (**S. 216.**) Es ist die Stelle in Brief 29 gemeint; daraus wird abgenommen, dass der Briefwechsel hier auch zwischen Meyer und Sp. geführt worden ist, da in Brief 29 Meyer bestimmter durch die Anfangsbuchstaben bezeichnet ist.

289. Br. 69. (**S. 216.**) Hier stellt Meyer selbst den in Erl. 121 zu Brief 29 erwähnten Einwurf auf.

290. Br. 70. (**S. 217.**) Diese Unendlichkeit wird aber, wie Sp. hier selbst sagt, nur vorgestellt; d. h. sie ist nicht wirklich vorhanden, sondern wird nur als Etwas durch eine ohne Ende fortgehende Theilung zu Erreichendes, d. h. als ein Unerreichbares vorgestellt. Daraus erhellt zur Genüge, dass das Unendliche in alle seine Arten nur eine Verneinung der Grenze, d. h. eine Beziehungsform ist, und, dass das positiv Unendliche, als Seiendes ein dem Menschen unerreichbarer Begriff ist, der, wenn er ihn dennoch festhalten will, nur in Widersprüche verwickelt. Man sehe Erl. 121.

291. Br. 70. (**S. 217.**) Eben deshalb beginnt Desc. in seinen Prinzipien Buch III. damit, neben dem Stoffe (Ausdehnung) auch noch eine drehende Bewegung desselben (Wirbel, Umdrehung um die Axe), zu setzen; erst aus diesen beiden Voraussetzungen leitet Desc. das Weitere ab. Dies hält auch Meyer dem Sp. in dem folgenden Briefe vor.

292. Br. 71. (S. 218.) Es ist dies im letzten Grunde die wichtige Frage, wie aus der Unendlichkeit Gottes die endlichen Dinge mit ihren Unterschieden haben hervorgehen oder folgen können? Sp. hat diese Frage nirgends genügend beantwortet; was er in L. 28, II. der Ethik sagt, ist nur ein Wechsel der Worte. Das Endliche soll danach aus Gott gefolgt sein, „insofern er in einer gewissen Weise erregt angesehen wird“, und später: „insofern das Attribut Gottes mit einem Zustand behaftet ist, „der endlich ist und eine beschränkte Existenz hat“. Das völlig Ungenügende dieser Ableitung ist in Erl. 53 zu dieser Stelle der Ethik dargelegt. Es ist auffallend, dass Meyer diese Stelle hier nicht berührt.

293. Br. 72. (S. 219.) Hier gesteht Sp. selbst ein, dass er mit der Ableitung des Endlichen aus dem Unendlichen noch nicht in's Klare gekommen sei, obgleich er damals seine Ethik schon vollendet hatte. Es ist dies auch später von ihm nicht nachgeholt worden.

294. Br. 72. (S. 219.) Sp. geht hier nicht tief genug auf die Frage Meyer's ein; seine Unterscheidung zwischen einfachen und wirklichen Dingen ist ungenügend, wenn nicht unwahr. Der wahre Grund, weshalb man mit den blossen Definitionen in der Geometrie nicht fortkommt, liegt in dem Unterschied der Definition oder des Begriffes von der ihm zugehörenden Gestalt. Letztere ist in ihrem Inhalte viel reicher als die Definition, die sich nur an einzelne Bestimmungen hält; deshalb erfolgt auch in der Geometrie die Ableitung der neuen Lehrsätze nicht aus der Definition, wie Sp. meint, sondern aus der ihr zugehörenden Gestalt. Das Weitere ist in der Vorrede zu Sp.'s Bearbeitung der Prinzipien des Desc. ausgeführt. B. XLI. Vorrede S. VIII. u. f.

295. Br. 72. (S. 217.) Diese Abhandlung von Peter Daniel Huet mit den Titel: Ueber die Uebereinstimmung der Vernunft und des Glaubens erschien erst nach Sp.'s Tode 1692 in Paris.

296. Br. 73. (S. 220.) Albert Burgh war ein Schüler Sp.'s gewesen und hatte auf der Universität Leyden

studirt. Später ging er auf Reisen und trat in Florenz zu dem katholischen Glauben über. Er wird für jenen Stubengenossen Sp.'s gehalten, welchen Sp. in der Philosophie des Descartes unterrichtet, und dem er seine Bearbeitung der Prinzipien des Desc. diktirt hat. Man sehe Meyer's Vorrede zu diesem Werke und Erl. 11 zu demselben (B. XLII. 3.)

297. Br. 73. (S. 220.) Theodor Craanen war Professor der Philosophie und Medizin in Leyden und einer der eifrigsten Anhänger von Descartes. Er starb 1688.

298. Br. 73. (S. 221.) Es ist die theologisch-politische Abhandlung Sp.'s gemeint, die 1670 erschienen war.

299. Br. 73. (S. 224.) Dies ist eine Anspielung auf die deduktive Methode Sp.'s, wonach aus der, dem Menschen von Natur einwohnenden Vorstellung Gottes alle Wahrheit über die Welt und die besonderen Dinge lediglich durch richtige Ableitung aus jener erkannt werden kann.

300. Br. 73. (S. 232.) Dieser Brief hat für die Philosophie das besondere Interesse, dass man an demselben ein deutliches Beispiel von dem Unterschiede der Gewissheit und der Wahrheit hat. Auf den A. Burgh haben die Ursachen der Gewissheit, d. h. hier die Autorität der Kirche, so mächtig gewirkt, dass sie die Fundamente der Erkenntniss und Wahrheit unterdrückt haben. Letztere sind nur noch insofern bei ihm wirksam, als sie ihn treiben, seinen Glauben auch durch Vernunftgründe zu rechtfertigen. Diese Gründe verwandeln sich aber in seinen Händen unwillkürlich sämmtlich in Darlegung der Hoheit und Erhabenheit der Kirche, d. h. in Darlegung ihrer Natur als Autorität. Dies bestreitet die Wissenschaft nicht; die wahre Philosophie erkennt an, dass diese Autorität die persönliche Gewissheit ihrer Lehre in dem von der Autorität betroffenen Menschen herbeiführen kann, und die Philosophie enthält sich deshalb, mit dem Gläubigen über die Wahrheit seines Glaubensinhaltes zu streiten; sie weiss, dass es hier nur einen Weg giebt, ihren Gegner zu bekehren, nämlich sich nicht zunächst an seine Vernunft zu wenden, sondern die thatsäch-

lichen Unterlagen seines Glaubens, d. h. die Erhabenheit der Autorität, zu erschüttern. So handelte Luther und alle Reformatoren, welche Erfolge erreichten. Diese Aufgabe fällt indess nicht in das Gebiet der Wissenschaft, sondern fällt den Männern der That zu; es ist der thatsächliche Kampf gegen die thatsächlichen Ursachen der Gewissheit, dessen geschichtliche Vorgänge die Wissenschaft nur zu betrachten, aber nicht selbst mit durchzukämpfen hat, da ihre Mittel der Erkenntniss dazu nicht hinreichen. (B. XXI. Vorrede.)

301. Br. 74. (S. 332.) Nicolaus Steno, geb. 1538, trat 1569 in Florenz zur katholischen Kirche über und schrieb von da ab mehrere Bücher gegen die Reformatoren. Er starb 1586.

302. Br. 74. (S. 233.) Hier tritt Sp.'s Ansicht hervor, dass alle wahre Religion nur Moral sei und alles Uebrige an ihr nur Nebensache; eine Ansicht, die in der theologisch-politischen Abhandlung von ihm ausführlicher begründet wird. Allein abgesehen, dass auch philosophisch diese Ansicht falsch ist, liegt klar vor, dass dergleichen Gründe den Gläubigen nicht erschüttern können, weil dieser eben in seiner Ueberzeugung den übrigen Inhalt der Religion über die Moral stellt. Sp.'s Ansicht ist nur die Folge davon, dass er noch nicht den wahren Standpunkt des Philosophen erreicht hat, auf welchem die Religion nur eine Thatsache, aber keine Erkenntniss ist. Sp. nahm sie noch als eine Erkenntniss und deshalb musste er zu vielen Künsteleien greifen, um die Lehre der Religion mit der Lehre der Wissenschaft in Uebereinstimmung zu bringen.

303. Br. 74. (S. 234.) Auch hier verdreht Sp. die kirchliche Lehre vom Teufel. Nach dieser ist der Teufel nicht ohne Strafe; er ist verdammt und leidet seine Strafe; aber dies hindert seine Thätigkeit in Verleitung der Menschen zum Bösen nicht. Unzweifelhaft ist es leicht, an diesem Gebilde des Glaubens den Widerspruch mit den natürlichen und sittlichen Gesetzen nachzuweisen, wenn man es näher untersucht; allein der Widerspruch in einer religiösen Lehre hindert bei den Frommen nicht

den Glauben daran. Schon Tertullian hat dies bündig ausgesprochen in seinem Satze: *Credo, quia absurdum est.*

304. Br. 74. (S. 234.) Chatillon war ein französischer Heerführer in den damaligen Kriegen Frankreichs gegen Holland. Er wird wahrscheinlich geweihte Hostien den Pferden zum Futter gegeben haben.

305. Br. 74. (S. 234.) Die Bedenken gegen diesen Satz, der schon in der Abhandlung über Verbesserung des Verstandes von Sp. aufgestellt wird, sind dort Erl. 36 ausführlich dargelegt worden.

306. Br. 74. (S. 235.) Es ist dies eine ironische Umkehrung der von Burgh gegen Sp. gebrauchten Worte gegen Burgh selbst.

307. Br. 74. (S. 235.) Es ist dies der oft schon hervorgehobene Unterschied der Gewissheit von der Wahrheit. Da Erstere verschiedene Ursachen hat, so können mehrere Menschen das Entgegengesetzte für wahr halten, oder dessen gewiss sein; während bei dem Wahrsein dies nicht Statt finden kann, da es nur eine Quelle hat.

308. Br. 74. (S. 236.) Auch dies ist Alles wohl nur ironisch gemeint; freilich ist der Ausdruck dafür etwas zu schwerfällig.

309. Br. 74. (S. 236.) Dies ist ein Irrthum; unter den Mahomedanern bestehen eine grosse Anzahl verschiedener religiöser Sekten. Auch dürfte in kluger Berechnung und Kenntniss der menschlichen Leidenschaften und Schwächen sowie in ihrer vollendeten Organisation die katholische Kirche von keiner andern übertroffen werden.

310. Br. 74. (S. 236.) Auch hier geht Sp. in seinem Unmuth zu weit. Er verkennt, dass man nicht blos aus Furcht, sondern auch aus Ehrfurcht und Achtung einer Religion zugethan sein und an sie glauben kann, und dies scheint nach Burgh's Briefe wirklich bei ihm der Fall zu sein.

311. Br. 74. (S. 237.) Das aphoristische und springende in dem Gedankengang dieses Briefes ist wohl daher gekommen, dass Sp. selbst fühlte, wie nutzlos seine Gründe an dem Glauben des Burgh abprallen würden. Er hatte hier ein Beispiel, aus dem er die wahre Stellung der Philosophie zur Religion hätte entnehmen können.

312. Br. 75. (S. 237.) Diese Briefe No. 75—79 sind erst in den letzten Jahrzehnten in den Bibliotheken Holland's aufgefunden worden und deshalb in den frühern Ausgaben von Sp.'s Werken nicht enthalten. Der Brief No. 75 ist von Tydemann in einer Auktion erstanden und demnächst veröffentlicht worden. Bruder hat ihn in seiner Ausgabe von Sp.'s Werken zuerst mit aufgenommen.

313. Br. 75. (S. 237.) Dieser Velthuysen ist derselbe, von dem der Brief No. 48 herrührt.

314. Br. 75. (S. 237.) Dieser Neustadt ist nicht Carl Neustadt, welcher Jurist und Mitglied der Generalstaaten in Holland war und 1606 bereits gestorben war; sondern wahrscheinlich ein Verwandter desselben.

315. Br. 75. (S. 238.) Dieser Brief zeigt von Sp.'s grosser Artigkeit und Höflichkeit gegen einen Gegner, der zu den heftigsten und scharfsinnigsten Sp.'s gehörte, wie aus dem Briefe No. 48 erhellt.

316. Br. 76. (S. 239.) Dieser Brief ist zuerst durch van Vloten in seiner Ausgabe der Supplemente zu Sp.'s Werken, Amsterdam 1862, veröffentlicht worden. Er ist von dem Buchhändler Friedrich Müller mit den hier weiter folgenden in der Bibliothek eines Amsterdamer Waisenhauses aufgefunden worden. Bresser scheint zu den jüngern Freunden Sp.'s gehört zu haben, welche von Amsterdam aus seine Vorträge in Rhynsburg besuchten.

317. Br. 76. (S. 240.) Mit diesem „dritten Theil „unserer Philosophie" kann unmöglich die Ethik Sp.'s gemeint sein, sondern wahrscheinlich die geometrische Bearbeitung des dritten Theiles von Descartes Prinzipien,

da in der 1663 herausgekommenen Ausgabe nur der erste und zweite Theil derselben von Sp. geometrisch dargestellt und von dem dritten Theil nur ein kleiner Anfang geliefert worden war. Dies ist um so wahrscheinlicher, da der Brief um 1665 geschrieben ist, also nur zwei Jahre nach jener Veröffentlichung, wo Sp. vielleicht noch die Absicht gehabt haben mag, die Arbeit fortzusetzen, weil er nach diesem Briefe schon bis zu Lehrs. 80 vorgeschritten gewesen ist. Diese Arbeit ist bis jetzt nicht aufgefunden worden.

318. Br. 76. (S. 240.) Sp. meint die holländische Flotte, welche Anfang 1665 gegen die engliche in See gegangen war.

319. Br. 77. (S. 240.) Es ist derselbe Oldenburg, der die Briefe im Eingange der Sammlung geschrieben hat. Dieser Brief ist die Antwort auf Sp.'s Brief, der unter No. 25 von Meyer aufgenommen worden ist; er ist also später als die Briefe 1—25 geschrieben, und er fällt in die letzte Lebenszeit Sp.'s, der im Februar 1677 verstarb.

320. Br. 78. (S. 242.) Ueber die Person des G. H. Schaller ist die Erl. 278 b) nachzusehen.

321. Br. 78. (S. 242.) Dieses Experimentes wird am Schlusse des Briefes 79 näher gedacht.

322. Br. 78. (S. 243.) Diese Allegate beziehen sich auf Sp.'s Ethik.

323. Br. 79. (S. 246.) Diese neuerlich entdeckten Briefe No. 75—79 sind, wie der Leser bemerkt haben wird, von geringem philosophischen Werth und ergeben, dass L. Meyer bei Durchsicht der von Sp. nachgelassenen Briefe in seiner veröffentlichten Sammlung wohl Alles aufgenommen haben mag, was an erheblichen und interessanten Briefen bei Sp. nach dessen Tode vorgefunden worden ist.

Verlag von L. Heimann in Berlin.

Kritische
Geschichte der Philosophie
von ihren Anfängen bis zur Gegenwart.

Von

Dr. E. Dühring,

Docenten der Philosophie und der Staatswissenschaften an der Berliner Universität.

Preis 2 Thlr. 10 Sgr.

Eine eingehende Kritik, eine scharfe Beurtheilung, eine von Vorurtheilen freie Gesinnung durchweht das ganze Buch. Es wird die Opposition in hohem Grade herausfordern, aber ebenso entschieden in der Geschichtsschreibung der Philosophie Epoche machen.

(Nationalzeitung.)

Wenn wir ausnahmsweise in diesen Blättern der Besprechung eines wissenschaftlichen Buches einen ziemlich ausgedehnten Platz anweisen, so geschieht es, weil einerseits dies Buch trotz seines wissenschaftlichen Gegenstandes in einer für jeden Gebildeten verständlichen Sprache abgefasst ist, andererseits, weil wir ihm eine hervorragende Bedeutung nicht blos in der philosophischen, sondern in der allgemeinen Literatur glauben zuerkennen zu müssen. An Klarheit und fesselnder Lebendigkeit des Styls darf sich Dühring's Geschichte der Philosophie ebenbürtig den Werken Schopenhauers an die Seite, etc.

Möchten diese wenigen Andeutungen hinreichen, um wenigstens einige Leser mit dem Verlangen zu erfüllen, sich mit einem der nach unserem Ermessen bedeutendsten Bücher der Zeit bekannt zu machen.

(Frankfurter Tageblatt.)

Der Verfasser beabsichtigt nur eine Darstellung dessen, was sich aus der Masse des philosophischen Producirens als philosophisch gehaltvoll und als bleibender Beitrag für die Produktion wahren philosophischen Wissens erweist. Er vollzieht eine scharfe und rücksichtslose Sichtung. Unter der Lupe seiner Kritik schwindet mancher Nimbus philosophischer Genialität, der bis in die neueste Zeit noch seinen Zauber geübt hatte. Namen wie Aristoteles, Leibnitz, Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher steigen unter seiner Musterung von dem Gipfelpunkte des philosophischen Ansehens auf das Niveau der philosophischen Mittel- und Handwerksmässigkeit herab, und auch da, wo er den Tribut der Anerkennung reicht, geschieht dies nur für einzelne Epoche machenden und Bahn brechenden Gedanken, nie für das Ganze eines philosophischen Systems. (Theologischer Jahresbericht.)

Das Werk ist so allgemein verständlich, wie es bei dem behandelten Stoff nur möglich, und brillant geschrieben, und zuweilen zeigt sich sogar ein feiner Humor, der freilich nicht die sehr ernste Tendenz des Ganzen beeinträchtigt. (Spenersche Zeitung.)

Obwohl das Buch die Aufgabe hat, diesen Zweig der Philosophie den wissenschaftlich Gebildeten überhaupt zugänglich zu machen, so wird es doch durch die neue Behandlungsweise des Stoffes gerade unter den Kennern der Philosophie und der geschichtsphilosophischen Literatur die grösste Aufmerksamkeit erregen. Es ist unseres Wissens der erste Versuch, die geschichtlichen Erscheinungen auf dem Gebiete der Philosophie vom gegenwärtigen Standpunkte der Wissenschaften und der in der Bildung begriffenen Weltanschauung aus zu verstehen und zu würdigen.

Schopenhauer hat eine interessante kritische Skizze der Geschichte der Philosophie vom idealistischen Standpunkte aus geliefert. Noch anziehender und instruktiver ist das Bild, welches Dühring in seiner ausführlichen Darstellung entwirft. Nicht wie anderwärts erscheint hier Alles in den hellsten, lichtvollsten Farben; es ist, so zu sagen, kein Drängen und Verdrängen gleichberechtigter Zeiten und Männer, sondern neben dem Lichte steht der Schatten, und zwar oft der dunkelste, schwärzeste

Schatten. Gleichwohl ruht die Zeichnung, welche Dühring giebt, nicht auf pessimistischem Grunde. Wieviel schlechte und werthlose Leistungen er auch in der bisherigen philosophischen Arbeit kennt, so kennt er doch andererseits, und zwar zum Theil in überraschender und interessanter Abweichung von der herrschenden Ansicht, nicht nur hervorragende Momente genug, sondern er glaubt auch an die Möglichkeit der Ausbildung einer ächt philosophischen Weltanschauung und an ihre näherrückende Verwirklichung. Aber freilich — und dies gehört zur Charakteristik des Verfassers — wird er als solche nur eine durchweg verstandesmässige Arbeit gelten lassen, welche von sich selbst jederzeit klare Rechenschaft geben kann. Was dieser Forderung nicht entspricht, gilt ihm überhaupt nicht als Denken und Philosophiren, sondern als Superstition und Mystik, mag es nun unter dem Titel Gefühl, intellektuelle Anschauung, praktisches Postulat oder wie immer auftreten. Daher zieht er auch die schärfste Grenzscheide zwischen der Philosophie einer- oder der Theologie oder, sagen wir lieber, aller Theosophie andrerseits. Schon von dieser negativen Grundanschauung aus muss sich bei Dühring Werthschätzung, Beurtheilung und Gruppirung um Vieles anders gestalten, als es bisher geschehen ist. (Vossische Zeitung.)

Der aus mehreren grösseren philosophischen Arbeiten dem Publikum als geistvoller Denker bekannte Verfasser hat sich diesmal die Aufgabe gestellt, eine bisher noch nicht vorhandene Behandlungsart der Gesammtgeschichte der Philosophie zur Anerkennung zu bringen. Obwohl das Buch entschieden den Zweck verfolgt, etwas für die Gebildeten flüssig Lesbares zu bieten und in dieser Beziehung einem in der That vorhandenen Mangel abzuhelfen, so wird es doch theils durch die neue Darstellungsart, theils durch die Ergebnisse selbstständiger Forschungen, die es mittheilt, gerade unter den Kennern des Faches auf ganz besondere Beachtung Anspruch haben. Es ist durch dasselbe unseres Wissens zum ersten Male unternommen worden, die geschichtlichen Erscheinungen auf dem Gebiete der Philosophie von demjenigen Standpunkte aus zu würdigen und zu verstehen, der die Naturwissenschaften und die in ihnen herrschende Freiheit des

Denkens mit allen ihren Konsequenzen nicht nur acceptirt, sondern logisch noch entschiedener zu sichern bedacht ist. Ganz besonders wird aber die Beziehung der philosophischen Systeme zu den gleichzeitigen Kultur- und Sittenzuständen kenntlich gemacht, was in der bisherigen Geschichtschreibung der Philosophie in dieser Weise nicht üblich war, und es auch bis jetzt kaum sein konnte. Dem Verfasser, der seine Thätigkeit bisher zwischen der Philosophie und der Nationalökonomie getheilt hat, ist die erforderliche Betrachtungsart geläufig, und wenn er z. B. in der Darstellung der antiken Philosophie die Korruption und die Sophisten als zusammengehörige Dinge auftreten lässt und hiebei auch nicht ermangelt, auf das Aehnliche oder Abweichende in den gegenwärtigen Zuständen aufmerksam zu machen, so trägt dies sowohl zum besseren Verständniss als zur Veranschaulichung entlegener Zustände bei. Als ganz neu und als sprechendes Zeugniss für den festen Charakter des Buches ist uns die in der Einleitung entwickelte und in der Ausführung zur Richtschnur genommene Idee erschienen, dass die Philosophie nicht blos als Wissenschaft, sondern anch als Gesinnung zu beurtheilen und demgemäss ihre Geschichte mit Rücksicht auf die Würde der Persönlichkeiten zu schreiben sei. Dem Gebildeten können wir die neue Schrift als eine Lekture empfehlen, in welcher er die Hindernisse der Schulsprache und die Ueberladung mit unnützen Anführungen nicht antreffen wird. Dem Studirenden wird sie ein kritischer Führer und dem Fachmann ein unumgängliches Hilfsmittel sein, indem derselbe sich diesem Buche gegenüber zu fragen hat, ob die herkömmliche Auffassung der antiken und der modernen Systeme noch ferner Stand zu halten vermöge. Von einigen Seiten hat man die Dühring'sche Arbeit als die Grundlage einer neuen Epoche der Geschichtsschreibung der Philosophie bezeichnet, von anderen Seiten ist sie durch die Vertreter älterer Schulen angegriffen worden, wie dies bei dem neuen Licht, welches sie über die ältesten und neuesten Erscheinungen verbreitet und bei dem unverhüllten und unbeugsamen Ausdruck ihres Urtheils nicht anders sein kann. Wie sich aber auch der mit dieser Schrift begonnene Kampf für eine neue Behandlungsart der philosophischen Erscheinungen gestalten möge, die Theilnahme

des Publikums, die sich der neuen Erscheinung schon in hohem Maasse zugewendet hat, wird sich allem Anscheine nach steigern und in immer weitere Kreise dringen, zumal das Buch nicht eine einzige unübersetzte griechische Stelle enthält und sich, aller sittlichen Quellenforschung ungeachtet, von jeder Pedanterie der Darstellung freigehalten hat. (Breslauer Zeitung.)

Kritisch-Philosophische Untersuchungen

von

Dr. Richard Quäbicker.

1. Heft.

KANT's und HERBART's metaphys. Grundansichten über das Wesen der Seele.

Preis 20 Sgr.

Von dem Herausgeber der Philosophischen Bibliothek J. H. v. Kirchmann sind früher erschienen und durch die Verlagsbuchhandlung von L. Heimann zu beziehen:

1. **Die Philosophie des Wissens.** Erster Band. Die Lehre von dem Vorstellen. 1864. Ladenpreis 2 thlr. 20 sgr.
2. **Ueber die Unsterblichkeit.** Ein philosophischer Versuch. 1865. Ladenpreis 1 thlr.
3. **Aesthetik auf realistischer Grundlage.** 1868. 2 Bde. Ladenpreis 4 thlr.
4. **Die Werthlosigkeit der Jurisprudenz als Wissenschaft.** Ein Vortrag. Sechste Aufl. 1869. Preis 7½ sgr.
5. **Ueber den Begriff des Schönen.** Ein Vortrag. 1866. Preis 7½ sgr.
6. **Erinnerungen aus Italien.** 1865. Preis 25 sgr.
7. **Ferienreise eines Juristen nach Constantinopel und Brussa.** 1856. Preis 1 thlr.

Druck von R. Boll in Berlin, Georgenstrasse 16.

Verzeichniss
der
bisher erschienenen Bände der philosophischen Bibliothek.

Band		Thlr.	Sgr.
1. Band.	v. Kirchmann, Einleitung in das Studium philosophischer Werke (Heft 1)	—	5
2. -	Kant, Kritik der reinen Vernunft (Heft 2. 4. 6. 9. 10. 11.)	1	—
3. -	v. Kirchmann, Erläuterungen zu Kant, Kritik der reinen Vernunft (Heft 12.)	—	5
4. -	Spinoza, Ethik, übers. von v. Kirchmann (Heft 3. 5. 8.)	—	15
5. -	v. Kirchmann, Erläuterungen zu Spinoza's Ethik (Heft 13. 14.)	—	10
6. -	Schleiermacher, Monologen (Heft 7.)	—	5
7. -	Kant, Kritik der praktischen Vernunft (Heft 15. 16.)	—	10
8. -	v. Kirchmann, Erläuterungen zu Kant's Kritik der praktischen Vernunft (Heft 26.)	—	5
9. -	Kant, Kritik der Urtheilskraft (Heft 17. 20. 21. 24.)	—	20
10. -	v. Kirchmann, Erläuterungen zu Kant's Kritik der Urtheilskraft (Heft 27.)	—	5
11. -	v. Kirchmann, Einleitung in das Studium rechtsphilosophischer Werke (Heft 18. 19.)	—	10
12. -	Berkeley, Prinzipien der menschlichen Erkenntniss, übers. von Professor Ueberweg (Heft 23.)	—	5
13. -	Hume, Untersuchungen über den menschlichen Verstand, übers. und erläut. von v. Kirchmann (Heft 22. 25.)	—	10
14. -	Kant, Anthropologie (Heft 28. 30. 31.)	—	15
15. -	Grotius, Recht des Krieges und Friedens, übers. und erläut. von v. Kirchmann, Band I. (Heft 29. 32. 33. 34. 36.)	—	25
16. -	— „ „ Band II. (Heft 38. 40. 41. 42. 44.)	—	25
17. -	Kant, die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (Heft 35. 37. 39.)	—	15
18. -	Spinoza, Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit, übersetzt von Prof. Schaarschmidt (Heft 49.)	—	5
19. -	Aristoteles, Poetik, übers. und erläut. von Prof Ueberweg (Heft 51.)	—	5
20. -	v. Kirchmann, Erläuterungen zu Kant's Anthropologie (Heft 47.)	—	5
21. -	— Erläuterungen zu Kant's Religion (Heft 50.)	—	5
22. -	Kant, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik (Heft 53. 54.)	—	10
23. -	— Logik (Heft 55. 56.)	—	10
24. -	Schleiermacher, Philosophische Sittenlehre (Heft 43. 45. 46. 48. 52. 57. 58.)	1	5

		Thlr.	Sgr.
25. Band.	**Descartes, Abhandlung über die Methode, richtig zu denken** (Heft 59.)	—	5
	— **Untersuchungen über die Grundlage der Philosophie** (Heft 64. 65.)	—	10
26. -	— **Die Prinzipien der Philosophie** (Heft 70. 71. 76. 77.)	—	20
	— **Ueber die Leidenschaften der Seele** (Heft 82. 83.)	—	10
27. -	**Plato, Der Staat,** übers. von Schleiermacher und erläut. von v. Kirchmann (Heft 60. 62. 63. 68. 69. 72.)	1	—
28. -	**Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten** (Heft 61.)	—	5
29. -	— **Metaphysik der Sitten** (Heft 66. 67. 73. 81.)	—	20
30. -	**Hegel, Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften,** herausgegeben von Prof. Rosenkranz (Heft 74. 75, 84. 85. 86. 88.)	1	—
31. -	**Condillac, Abhandlung über die Empfindungen,** übers. und mit Anmerkungen versehen von Dr. Johnson (Heft 78. 79. 80.)	—	15
32. -	**Baco v. Verulam, Neues Organon,** übers. und erläut. von v. Kirchmann (Heft 87. 89. 90. 91. 96.) .	—	25
33. -	**Kant, Kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik** (Heft 92. 93. 94. 95. 100. 101. 102. 103.)	1	10
34. -	**Rosenkranz, Erläuterungen zu Hegel's Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften** (Heft 98. 99.)	—	10
35. -	**Spinoza, Theologisch-Politische Abhandlung.** übers. von v. Kirchmann (Heft 97. 104. 108. 109.) . . .	—	20
36. -	**v. Kirchmann, Erläuterungen zu Spinoza's Theologisch-Politische Abhandlung** (Heft 111.)	—	5
37. -	**Kant, Kleinere Schriften zur Ethik und Religions-Philosophie** (Heft 105. 106. 110. 138. 139.)	—	25
38. -	**Aristoteles, Metaphysik,** übers. und erläut. von v. Kirchmann, Theil I. (Heft 112. 113. 114. 115. 116.)	—	25
39. -	— — Theil II. (Heft 117. 118. 121. 122. 123.)	—	25
40. -	**Scotus Erigena, Ueber die Eintheilung der Natur** übers. und erläut. von Prof. Noack (Heft 107. 130.) noch nicht vollendet.		
41. -	**Spinoza, Prinzipien der Philosophie von Descartes,** übers. von v. Kirchmann (Heft 119. 120.)	—	10
42. -	**v. Kirchmann, Erläuterungen zu Spinoza's Prinzipien der Philosophie von Descartes** (Heft 124. 125.)	—	10
43. -	**Aristoteles, Ueber die Seele,** übers. und erläut. von v. Kirchmann (Heft 126. 127. 131.)	—	15
44. -	**Spinoza, Politischer Traktat und Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes,** übers. von v. Kirchmann (Heft 128. 129.)	—	10
45. -	**v. Kirchmann, Erläuterungen zu Spinoza's Politischer Abhandlung** (Heft 134. 135)	—	10
46. -	**Spinoza's Briefwechsel,** übers. von v. Kirchmann (Heft 136. 137. 140. 141)	—	20
47. -	**v. Kirchmann, Erläuterungen zu Spinoza's Briefwechsel** (142)	—	5
48. -	**Fichte, Versuch einer Kritik aller Offenbarung,** herausgegeben von v. Kirchmann (Heft 132, 133.)	—	10

Druck von R. Boll in Berlin, Georgenstrasse 16.

Jedes Heft einzeln verkäuflich.

Phil

Philosophische Bibliothek.

Hundertvierundzwanzigstes und fünfundzwanzigstes Heft.

Erläuterungen

zu

Benedict von Spinoza's Bearbeitung der Prinzipien der Philosophie des René Descartes

von

J. H. von Kirchmann.

Berlin, 1871.
Verlag von L. Heimann.
Wilhelms-Strasse No. 84.

Preis jedes Heftes 5 Sgr. = 18 Kr. S. W.

Zur Beachtung.

Da es nicht immer möglich ist, jedes Heft gerade mit der versprochenen Bogenzahl abzuschliessen, so benachrichtigt die Verlagshandlung hiermit die geehrten Abonnenten ein für allemal, dass sie streng darauf halten wird, im Durchschnitt für jedes Heft 5 Bogen zu liefern, dass also, wenn zuweilen einzelne Hefte mit einer geringeren Bogenzahl geschlossen werden müssen, das Fehlende in den nächstfolgenden Heften nachgeliefert werden soll.

Bisher erschienen in wöchentlichen Heften à 5 Sgr.:

Aristoteles, Poëtik, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Prof. Dr. Ueberweg . . . . 1 Heft.
— **Metaphysik,** übers. und erläutert von v. Kirchmann . 10 „
Baco v. Verulam, Neues Organon, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von J. H. v. Kirchmann . . 5 „
Berkeley, Abhandlung über die Principien der menschlichen Erkenntniss, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Prof. Dr. Ueberweg . . . . 1 „
Condillac, Abhandlung über die Empfindungen, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Dr. Johnson . 3 „
Descartes, philosophische Werke, übers. und erläutert von J. H. v. Kirchmann.
1) **Abhandlung über die Methode** . . . . 1 „
2) **Untersuchungen über die Grundlagen der Philosophie** . . . . 2 „
3) **Die Prinzipien der Philosophie** . . . . 4 „
4) **Ueber die Leidenschaften der Seele** . . . . . 2 „
Grotius, Recht des Krieges und Friedens, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von J. H. v. Kirchmann . 10 „
Hegel, Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften, mit Einleitung versehen von Prof. Rosenkranz. . . . 6 „
Hume, Untersuchungen über den menschlichen Verstand, übers. und mit Anmerkungen vers. von J. H. v. Kirchmann 2 „
Kant, Kritik der reinen Vernunft. Zweite Auflage . . . . 6 „
— **Kritik der praktischen Vernunft.** Zweite Auflage . . 2 „
— **Kritik der Urtheilskraft** . . . . 4 „
— **Anthropologie** . . . . 3 „
— **Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft** 3 „
— **Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik** . . 2 „
— **Logik** . . . . 2 „
— **Grundlegung zur Methaphysik der Sitten** . . . . . 1 „
— **Methaphysik der Sitten** . . . . 4 „
— **Kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik,** I. Abthl. 2 „
— „ „ „ „ II. „ 2 „
— „ „ „ „ III. „ 2 „
— „ „ „ „ IV. „ 2 „
— **Kleinere Schriften zur Ethik,** I. Abth. . . . . . . 3 „
Kirchmann, v., Einleitung in das Studium philos. Werke . 1 „
— **Die Grundbegriffe des Rechts und der Moral als Einleitung in das Studium rechtsphilosophischer Werke** . . . . 2 „
— **Erläuterungen zu Kant's Kritik der reinen Vernunft** . . 1 „
— **Erläuterungen zu Kant's Kritik der praktischen Vernunft** 1 „

Philosophische Bibliothek

oder

Sammlung

der

Hauptwerke der Philosophie

alter und neuer Zeit.

Unter Mitwirkung namhafter Gelehrten

herausgegeben, beziehungsweise übersetzt, erläutert
und mit Lebensbeschreibungen versehen

von

J. H. v. Kirchmann.

Zweiundvierzigster Band.

Erläuterungen zu Spinoza's Prinzipien des Descartes.

Berlin, 1871.

Verlag von L. Heimann,

Wilhelms-Strasse No. 84.

Erläuterungen

zu

Benedict von Spinoza's

Bearbeitung

der

Prinzipien der Philosophie

des

René Descartes

von

J. H. von Kirchmann.

Berlin, 1871.
Verlag von L. Heimann.
Wilhelms-Strasse No. 84.

Phil 3830.1

1875, Feb. 20.
Minot Fund.
$.12

Das Vorwort und die Erklärung der Abkürzungen ist bei Band XLI. befindlich. Die Ziffern der Erläuterungen hier korrespondiren mit denen im Werke selbst. Die eingeklammerten Ziffern bezeichnen die Seitenzahlen des Werkes selbst.

(Das Recht der Uebersetzung wird vorbehalten.)

Descartes' Prinzipien der Philosophie.

Erster Theil.

1. Widmung (S. 1.). Diese Widmung rührt, wie der Inhalt ergiebt, nicht von Spinoza her; auch kann sie nach den darunter stehenden Buchstaben weder von Jarrig Jellis noch von Ludwig Meyer herrühren; wahrscheinlich bezeichnen diese Anfangsbuchstaben die Namen der mehreren Freunde des Spinoza, welche ihn zur Herausgabe dieser Schrift bestimmt und dabei geholfen haben. Der Sinn dieser in schwülstigen lateinischen Distichen abgefassten Widmung ist weniger eine Verherrlichung des Descartes als des Spinoza, da der Werth des Buches wesentlich wegen seiner Form und mathematischen Darstellungsweise gerühmt wird, die von Spinoza herrührt. Indem die Philosophie bis dahin noch nicht so strenge in dieser Form behandelt worden war, konnte die Widmung sagen: „es habe bisher an einem solchen „Beispiele gefehlt." Der Schluss will sagen, dass dieses Beispiel nicht ohne Nachfolge bleiben möge, wobei freilich dem Wort „Beispiel" Gewalt angethan worden ist.

2. Vorrede (S. 1.). Ludwig Meyer war einer der vertrautesten Freunde Spinoza's, auf dessen und anderer Freunde Zureden er ihnen gestattete, das Werk herauszugeben, da Spinoza wegen seiner Uebersiedlung nach Voorburg dieses Geschäft nicht wohl selbst besorgen konnte. In dem neunten seiner gesammelten Briefe vom 17. Juli 1663 sagt Spinoza wörtlich: „Ich habe in die „Herausgabe gewilligt, unter dem Beding, dass einer der „Freunde dem Werke eine Vorrede beifüge, als Wink für „die Leser, dass keinesweges all das in der Schrift Ent„haltene als meine Ansicht zu betrachten sei, da ich gar „Manches darin aufstelle, von dem ich gerade das Gegen-

„theil annehme; dies sollte mein Freund mit einem und „dem andern Beispiele belegen.“ In Erfüllung dieser Bitte ist diese Vorrede von Jellis und Meyer abgefasst.

3. Vorrede. (S. 3.) Die Grundsätze (Axiome) haben, nach dem Vorgange des Aristoteles, ihre Wahrheit in sich selbst; sie sind selbstverständlich und ein Beweis kann für sie nicht geführt werden. Die Heischesätze *(Postulate)* sind Forderungen, etwas zu thun, dessen Ausführung ebenso selbstverständlich wie jene Grundsätze ist. Den Gegensatz der Axiome bilden die Lehrsätze, welche eines Beweises bedürfen, und den Gegensatz der Postulate die Aufgaben, welche der Auflösung und des Beweises von deren Richtigkeit bedürfen.

4. Vorrede. (S. 3.) Es ist damit das Werk von Descartes über die Geometrie gemeint, in welchem zuerst jene algebraische und analytische Behandlung der höhern Geometrie begründet wurde, welche den Alten völlig unbekannt war, indem diese ihre Beweise nur in streng geometrischer Weise geführt hatten.

5. Vorrede. (S. 5.) Es ist der Anhang zu Descartes' Entgegnung auf die zweite Reihe von Einwürfen gegen seine Meditationen gemeint, wo er selbst die wichtigern Sätze seiner Philosophie auf mathematische Weise darzustellen und zu begründen versucht hat. Eine Uebersetzung dieses Anhanges, auf den sich Spinoza in diesem Werke oft bezieht, ist Bd. XXV, 124 u. f. befindlich.

6. Vorrede. (S. 5.) Die Stelle ist in der Antwort des Descartes auf die zweiten Einwürfe enthalten; man sehe Bd. XXV. 126.

7. Vorrede. (S. 6.) Descartes hat die synthetische Darstellung seiner Philosophie bereits selbst in den „Prinzipien der Philosophie“ (Bd. XXVI.) gegeben; nur die äussere geometrische Form hat er weggelassen; Meyer hat dies nicht bemerkt, weil ihm diese letztere Form als die Hauptsache galt.

8. Vorrede. (S. 7.) In dem oben erwähnten neunten Briefe von Spinoza wird dies von Diesem selbst bestätigt.

Er sagt da: „Dem Wunsche meiner Freunde gemäss, machte „ich mich auch sofort an die Ausarbeitung des ersten „Theiles und brachte ihn in vierzehn Tagen zu Stande.“ Auch sollte „der Styl des Manuscripts in seiner Gegen„wart von den Freunden gefeilt werden.“

9. Vorrede. (S. 7.) Man darf diese Stellen nicht so verstehen, als wenn das Manuscript des Spinoza in dieser Weise abgekürzt oder verändert worden wäre; sondern sie sprechen von den Abkürzungen, Auslassungen und Veränderungen, welche sich Spinoza bei der Umarbeitung der Schrift des Descartes erlaubt hat.

10. Vorrede. (S. 7.) Der Kenner der Philosophie des Spinoza wird leicht bemerken, dass deren Inhalt hier sehr undeutlich, ja zum Theil unrichtig vorgetragen wird, obgleich man gewöhnlich annimmt, dass Meyer damals schon in dem Besitz einer Abschrift von des Spinoza angeblichem Erstlingswerk gewesen, welches den Titel führte: „Abhand„lung von Gott, dem Menschen und dessen Glück.“ Spinoza soll es in den Jahren 1654 und 1655 ausgearbeitet haben, und dasselbe enthält schon den wesentlichen Inhalt seiner späteren Ethik. Indess unterliegt diese Annahme über eine so frühe Abfassung dieser Schrift über Gott erheblichen Bedenken, welche in dem Vorwort zu B. XLIII. (Spinoza's Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes) näher ausgeführt werden sollen. Dann erklärt sich auch die mangelhafte Darstellung Meyer's hier.

11. Vorrede. (S. 8.) Trotz der guten Absicht und dem festen Willen, nur die Lehre des Descartes in dem hier folgenden Werke darzustellen, welche Meyer hier dem Spinoza beilegt, hat Spinoza selbst dies doch nicht genau inne halten können, wie die Erläuterungen zu dem Werke hier ergeben werden. Auch ist es zweifelhaft, ob diese Absicht bei Spinoza für den Anhang, welcher des Spinoza metaphysische Gedanken bietet, ebenso streng bestanden hat wie für die Darstellung der Prinzipien der Philosophie von Descartes. Spinoza sagt zwar in seinem neunten Briefe, „dass er diese Schrift einem Jünglinge, „welchem er seine eigenen Ansichten nicht offen mit-

„theilen wollte, diktirt habe", und „dass man nicht Alles, „was die Abhandlung enthalte, als das Seinige ansehen „solle"; allein schon hieraus erhellt, dass dies nicht ohne Ausnahmen und nicht im strengsten Sinn von Spinoza gemeint worden ist.

Wer übrigens dieser Jüngling gewesen, ist unbekannt; Kuno Fischer vermuthet, es sei Albert Burgh gewesen, welcher später zur katholischen Religion übertrat, und von welchem der zudringliche Brief No. 73 der Sammlung vorhanden ist.

12. Vorrede. (S. 9.) Diese Druckfehler sind selbstverständlich bei den späteren Ausgaben und bei dieser Uebersetzung berichtigt worden.

13. Th. I. Einl. (S. 9.) Die Zeit, in welcher Spinoza diese Schrift abgefasst und welche von seinen übrigen Schriften ihr vorausgegangen sind, ist nicht ganz sicher festzustellen. Im April 1663 hat Spinoza das Manuscript mit nach Amsterdam gebracht und dort den ersten Theil nachträglich zugefügt. Allein wenn das Uebrige von ihm abgefasst und diktirt worden, ist weniger genau zu ermitteln. Spinoza sagt in seinem neunten Briefe vom 17. Juni 1663 an Oldenburg, „dass er die Schrift vordem *(antehoc)* diktirt habe." Es ist dies also in Rhynsberg geschehen, wohin er sich 1660 von Amsterdam aus zurückgezogen hatte. Hiernach steht nur fest, dass das Werk zwischen 1660 und April 1663 abgefasst, worden ist. — Die „Abhandlung über Gott, den Menschen und „sein Glück" soll Spinoza nach der jetzt herrschenden Ansicht schon vorher vollendet und seinen Freunden in Abschriften mitgetheilt haben. Indess ist dies zweifelhaft, obgleich es richtig sein mag, dass Spinoza die Grundgedanken seiner späteren Ethik damals bereits gewonnen hatte. Ob Spinoza seine Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes schon vor dieser Schrift verfasst gehabt, wie Kuno Fischer behauptet, ist ebenfalls zweifelhaft, indess hier nicht von Bedeutung, da diese Abhandlung die hier behandelten Fragen nicht berührt. Alle übrigen Schriften des Spinoza sind erst später als dieses Werk geschrieben. Die weitere Ausführung über die Zeitfolge der einzelnen Schriften von Spinoza wird in dem

Vorworte zu B. XLIII. (Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes) erfolgen.

14. Th. I. Einl. (S. 9.) Dies ist ein bedenkliches Zugeständniss gegen die Vortrefflichkeit der mathematischen Methode für philosophische Gegenstände. Wenn diese Methode wirklich die beste auch für die Philosophie ist, wie Spinoza thatsächlich durch seine Ethik zu zeigen versucht hat, so können solche Ausnahmen, wie sie hier Spinoza macht, nicht zulässig sein; ist aber umgekehrt diese Methode der umfassenden und gleichzeitigen Auffassung des philosophischen Inhaltes hinderlich, so kann sie nicht die beste und allgemeingültige sein.

Indess ist dieser Grund von Spinoza hier nur hervorgeholt, weil er fühlte, dass hier für den Anfang und insbesondere für den allgemeinen Zweifel an Allem die mathematische Methode nicht anwendbar sei; diese muss von festen, inhaltlichen Anfängen ausgehen, während das allgemeine Zweifeln alles Feste vernichtet und als blosse Möglichkeit jeder Aufstellung eines festen Inhaltes in mathematischer Form widersteht. Man sehe B. XXV. B. 24, Erl. 7.

15. Th. I. Einl. (S. 10.) In der Darstellung des Spinoza wechselt hier der Positiv sehr oft mit dem Conjunctiv der Zeitworte. Dies ist an sich kein angenehmer Styl, konnte aber in der Uebersetzung nicht verbessert werden, weil der Conjunctiv hier immer andeutet, dass in dieser Form die eigenen Ansichten des Descartes unmittelbar wiedergegeben werden. Der Inhalt dieser Stelle ist übrigens aus § 43, 47. I. der Prinzipien entnommen.

16. Th. I. Einl. (S. 11.) Des Descartes eigene Darstellung dieser Zweifel ist enthalten in der Meditation I. (B. XXV. Bd. 19.) und § 1—7, Th. I. der Prinzipien der Phil. (B. XXVI. A. I.)

17. Th. I. Einl. (S. 12.) Dies ist der Inhalt der zweiten Meditation. (B. XXV. B. 25.)

18. Th. I. Einl. (S. 12.) Dies wird von Descartes in seiner dritten Meditation ausgeführt. (B. XXV. B. 39.)

19. Th. I. Einl. (S. 12.) Man sehe deshalb das Nähere in Erl. 14 zur zweiten Meditation von Descartes.

20. Th. I. Einl. (S. 13.) Man sehe den Anfang der dritten Meditation bei Descartes, und § 8, 9. I. seiner Prinzipien.

21. Th. I. Einl. (S. 14.) Man sehe § 29 und folg. Th. I. der Prinzipien des Descartes und dessen dritte Meditation.

22. Th. I. Einl. (S. 14.) Diese Ausführungen über den Willen sind bei Descartes enthalten § 31—44, Th. I. der Prinzipien, und in Betreff der einfachen Vorstellungen in § 48—76, Th. I. der Prinzipien.

23. Th. I. Einl. (S. 15.) Der Beweis des Descartes enthält allerdings einen fehlerhaften Cirkel, wie in Erl. 52 zur fünften Meditation (B. XXV. B. 90) näher ausgeführt ist. Deshalb sucht auch Spinoza hier diesen Beweis zu verbessern, und man wird bemerken, dass bei dieser Verbesserung schon die eigenen Prinzipien des Spinoza aus seiner Ethik einfliessen.

24. Th. I. Einl. (S. 16.) Nämlich Descartes sagt: Selbst mein Zweifeln, mein Irren ist ein Denken und beweiset mithin mein Dasein; deshalb ist selbst der Umstand, dass Gott unser Denken irre führt, ein Beweis für unser Dasein. Dagegen kann jener geometrische Satz von den Winkeln des Dreieckes nicht ebenfalls in dieser Weise zum Beweise seiner Wahrheit benutzt werden.

25. Th. I. Einl. (S. 17.) Was zunächst den schwerfälligen Ausdruck und Styl in diesem Beweise anlangt, so so liegt er theils in der starren, sich ganz isolirenden Denkweise des Spinoza, anderntheils erklärt er sich aus der Eile, mit der dieser erste Theil der Prinzipien von Spinoza in Amsterdam in 14 Tagen und wahrscheinlich unter mancherlei störenden Besuchen seiner Freunde abgefasst worden ist.

In der Sache selbst ruht dieser schärfere Beweis, welchen Spinoza hier zur Unterstützung von Descartes

bietet auf dem Grundgedanken Spinoza's, dass das Wesen Gottes sein Dasein nothwendig einschliesse. L. 11, Th. I. der Ethik (B. IV, 16); daraus folgt, dass Gott, als vollkommenes Wesen, auch höchst wahrhaftig ist, also auch den Verstand des Menschen nicht so eingerichtet haben kann, dass er in dem, was er klar und deutlich erkennt, irrt. Nun werde klar erkannt, dass aus der Vorstellung von Gott oder aus dem Wesen Gottes auch sein Dasein folge, folglich sei auch jenes Kriterium der Wahrheit zuverlässig. — Man wird leicht bemerken, dass auch dieser Beweis sich in demselben fehlerhaften Cirkel dreht wie der des Descartes. Wenn Spinoza das Dasein Gottes aus seinem Wesen ableitet, so kann er dies nur vermittelst fester Gesetze des Denkens, die er als zur Wahrheit führend anerkennt. Es ist, wie bei dem *Cogito ergo sum*; die Gewissheit und Wahrheit dieses analytischen Urtheils ruht auf der Unmöglichkeit des Widerspruchs (Erl. 14 zur zweiten Meditation B. XXV, B. 38); also ist der Fundamentalsatz des Denkens, wonach das sich Widersprechende nicht ist, die Grundlage dieses Beweises. Auch hier ruht die Gewissheit und Wahrheit ebenso auf einem Denkgesetz, dessen Wahrheit über allen Zweifel gestellt wird. Allein diese „Erhebung über allen Zweifel" steht in Widerspruch mit der unbedingten Möglichkeit, dass Alles falsch sein kann, und dass ein allmächtiger Urheber unseres Daseins unseren Verstand so eingerichtet haben kann, dass selbst diese Denkgesetze unrichtig sind. So steht also diese unbeschränkte Möglichkeit jeder Grundlage entgegen, von der aus man einen Schritt zu irgend einer Wahrheit thun will; diese Möglichkeit erschüttert in ihrer Schrankenlosigkeit jedes, auch das gewisseste Denkgesetz und gestattet mithin auch nicht, von dem Wesen Gottes auf sein Dasein und von dem *Cogito* auf mein Dasein zu schliessen. Will ich dies erreichen, so muss ich zuvor die Allmacht oder Möglichkeit beschränken, und dafür fehlt die Berechtigung oder der Beweisgrund. — Dies zeigt, dass die letzten Fundamente der Erkenntniss durchaus nicht bewiesen werden können, sondern dass der Mensch sich hier bei der Nothwendigkeit beruhigen muss, mit welcher diese Gesetze innerhalb seiner Seele wirksam sind und zugleich die Ueberzeugung von ihrer Wahrheit untrennbar mit sich führen. — Dies gilt, selbst wenn man den

ontologischen Beweis für das Dasein Gottes dem Descartes und Spinoza zugiebt; aber es gilt natürlich noch in höherem Grade, wenn dieser Beweis sich als ein solcher darlegen lässt, welcher gar nicht aus den Fundamentalsätzen der Erkenntniss abgeleitet werden kann, sondern auf der Verwechselung des gedachten Seins mit dem wirklichen Sein beruht.

26. Th. I. Einl. (S. 17.) Diese Vorausschickung ist im Allgemeinen nicht im Stande, die eigenen Ausführungen des Descartes in seinen Meditationen und Prinzipien über die hier behandelten Fragen zu ersetzen; dieser Auszug hier ist weder gut abgefasst, noch ist er vollständig; wesentliche Einwendungen gegen seine Ausführungen, welche Descartes ausführlich zu widerlegen sucht und welche erst die volle Begründung herbeiführen sollen, bleiben hier unerwähnt; es ist deshalb rathsam, mit diesem Auszuge die Quellen selbst zu vergleichen.

27. Th. I. Def. 1. (S. 18.) Diese Definition ist aus dem Anhange zu den Meditationen (B. XXV. B. S. 124) wörtlich entnommen und dort bereits erläutert. In § 9. I. der Prinzipien ist ein ähnlicher Satz enthalten. Dies, „unmittelbar" ist ein Zusatz gegen die Prinzipien, der von Spinoza nicht glücklich gewählt ist; denn im Denken kommt auch viel Vermitteltes vor, und selbst frühere Vorstellungen kommen oft erst durch Vermittelung anderer in uns wieder zum Bewusstsein, während Descartes nur die körperlichen Zustände in seiner Erläuterung ausschliesst.

Dass diese Definition übrigens die Zustände des Wissens und des Seins innerhalb der Seele auf eine unzulässige Weise durcheinander mengt, ist bereits in Erl. 10. und 11 zu den Meditationen dargelegt. Auch soll nur das bewusste Denken als solches gelten; dieses Selbstbewusstsein ist aber schon bei dem Wissen nicht immer deutlich vorhanden, und noch mehr fehlt dasselbe gar oft bei den seienden Zuständen der Seele, d. h. bei den Gefühlen und Begehrungen. Ferner hat dieses Bewusstsein seine Grade, vermöge deren es allmählich in das Unbewusste übergehen kann, ohne doch die Natur eines seelischen Zustandes zu verlieren.

Was die eigene Ansicht des Spinoza hier anlangt, so giebt Spinoza keine Definition des Denkens in seiner Ethik; er giebt in D. 3, II. daselbst nur eine Definition von den Vorstellungen, die aber tautologisch ist; in A. 2, II. der Ethik heisst es nur: „Der Mensch denkt;“ dagegen werden in A. 3, II. die Liebe, das Begehren und alle Affekte zu den Zuständen des Denkens gerechnet, und in L. 49, II. wird das Wollen, d. h. das Bejahen und Verneinen, zu dem Vorstellen gerechnet.

Hieraus erhellt, dass Sp. in dieser Frage sich nicht von Desc. entfernt hat.

Uebrigens ist diese Definition mehr Nominal- als Realdefinition; sie giebt nur an, was der Autor unter dem Worte Denken befassen will; aber sie geht nicht sachlich auf die Natur des Denkens ein und löst dasselbe nicht in seine Bestandtheile oder Merkmale auf. Freilich war dies nicht gut möglich, weil das Denken in seiner wahren Bedeutung ein elementarer Zustand der Seele ist, der nicht durch Definitionen, sondern nur durch die eigene bewusste Ausübung des Denkens kennen gelernt werden kann. Aber deshalb sollte man sich auch aller Definitionen des Denkens lieber enthalten.

28. Th. I. Def. 2. (S. 18.) Es findet sich in den Hauptwerken des Descartes keine dieser Def. 2. entsprechende Stelle. Die Art. 19 u. f. I. Buch der Schrift: Von den Leidenschaften, handeln von den Vorstellungen, aber in einem anderen Sinne. Auch die Stelle in der Medit. II. (man sehe Erl. 10 dazu) enthält nicht das hier von Sp. Gesagte. Indess ist die Annahme, dass jeder bildlichen Vorstellung in der Seele ein ihr entsprechender Vorgang in dem Gehirn vorhergehe, von Desc. in Art. 23, I. Leidenschaften, aufgestellt, und in dem Anhange zu den Meditationen ist diese Definition wörtlich aufgestellt, wie sie Sp. hier übernommen hat. Sp. selbst geht in seiner Ethik viel weiter; nach ihm sind die Attribute der Ausdehnung und des Denkens an sich identisch und „nur auf zwei Weisen ausgedrückt.“ Deshalb besteht nach Sp. in der Seele überhaupt keine Vorstellung, die nicht auch einen ihr entsprechenden Zustand in dem menschlichen Körper hat. (L. 7, E.; L. 12, 13, 17, II.; L. 1, V. Ethik.)

Der in dieser Def. 2 ausgedrückte Gedanke ist übrigens schwer verständlich; im Ganzen wiederholt diese Def. 2 nur, dass das Selbstbewusstsein der Gedanken das Wesen der Vorstellung bildet; dies ist aber schon allgemein von allem Denken in Def. 1 gesagt.

29. Th. I. Def. 3. (S. 18.) Diese Def. 3 mit ihrer Erläuterung ist wörtlich aus dem Anhang von Descartes abgeschrieben. Die Stelle ist dort in Erläut. 21 der Meditationen (B. XXV, 51) erklärt. Diese scholastischen Begriffe stimmen genau mit der in B. I. 66. dargelegten realistischen Ansicht. Nach letzterer ist der Inhalt eines Gegenstandes mit dem Inhalte seiner Vorstellung identisch, und darauf beruht die Wahrheit der letzteren. Gegenstand und Vorstellung unterscheiden sich nur durch die Form; in dem Gegenstande ist der Inhalt von der Seinsform durchzogen und gleichsam versteinert; in der Vorstellung ist dagegen dieser Inhalt von der Wissensform durchzogen und dadurch geistiger, feiner und beweglicher gehalten, wenn es überhaupt erlaubt ist, diese Ausdrücke hier bildlich zu benutzen. Die *realitas* der Scholastiker ist nun genau dieser Inhalt, welcher in dem Gegenstande und seiner Vorstellung derselbe ist; das „*formalis*" bezeichnet die Seinsform, das „*objectiva*" die Wissensform, in der dieser Inhalt befasst ist. Die Scholastiker haben hier gleichsam instinktmässig die Wahrheit getroffen. Das „*formalis*" könnte also mit „wirklich" und das „*objctiva*" mit „gewusst" ganz treffend übersetzt werden, wenn es nicht darauf ankäme, diese scholastischen Kunstausdrücke als solche hervortreten zu lassen. Das *formalis* kommt von dem εἶδος (*forma*) des Aristoteles, welcher in seiner Metaphysik dieses εἶδος für das allein Wirkliche erklärt. Das *objectiva* will sagen, dass der Inhalt der Vorstellung kein in der Seele erst erzeugter ist, sondern dass er von aussen, d. h. von einem Gegenstande zugeführt worden ist. Hiernach werden diese an sich auffallenden Kunstausdrücke leicht verstanden und behalten werden können.

Bei Sp. kommen diese Ausdrücke in seinen Abhandlungen über die Verbesserung des Verstandes und in den Briefen vor, er gebraucht sie da in demselben hier erklärten Sinn; dagegen finden sie sich in seiner Ethik nicht; an deren Stelle tritt da die *Essentia* und die *Existentia*. Die *Essentia*

schwankt indess bei Sp. zwischen dem reinen Inhalt in dem obigen Sinne und zwischen dem bereits in der Wissensform befassten Inhalt; während die *Existentia* die Seinsform der *Essentia* bedeutet. Dies mag daher kommen, dass bei Sp. diese Auffassung noch nicht in voller Klarheit bestand; er trennte den Inhalt nicht von der Form, und deshalb war ihm die *Essentia* eines Dinges zwar nicht im Sein vorhanden, aber sie war doch schon in die Wissensform gefasst.

30. Th. I. Def. 4. (S. 18.) Diese Def. 4 ist ebenalls wörtlich dem Anhange von Desc. entnommen; nur die Erläuterung ist von Sp. zugesetzt, und man kann nicht sagen, dass Sp. damit glücklich gewesen ist, da sie den Begriff der *Realitas eminens* ebenso dunkel lässt, wie es die Definition thut, ja mit ihr nicht einmal übereinstimmt. Denn in der Def. 4 wird das *eminens* (überwiegend) auf den Inhalt des Gegenstandes in Verhältniss zu dem Inhalte in seiner Vorstellung bezogen; jener soll überwiegend gegen diesen sein. Dagegen bezieht Sp. in seiner Erl. das *eminens* auf den Inhalt eines Gegenstandes (Ursache) zu dem Inhalt eines andern Gegenstandes (Wirkung), wodurch der Begriff der *Realitas objectiva* ganz verschwindet, obgleich doch jene Begriffe von *Realitas formalis* und *eminens* nur als Beziehungen auf diese eine Bedeutung haben. Vergleicht man damit den Anhang von Desc. Def. 5, so sieht man, dass Desc. sich vor diesem Fehler wohl gehütet hat. Dergleichen zeigt, dass Sp. diesen ersten Theil seiner Arbeit sehr flüchtig in Amsterdam ausgearbeitet hat.

31. Th. I. Def. 5. (S. 19.) Diese Definition mit Erläuterung ist wörtlich aus Def. 5 des Anhanges von Desc. übernommen. — Die Definition selbst ist schwerfällig, trifft aber mit dem B. I. der philosophischen Bibl. S. 47 gegebenen Begriff zusammen, woraus erhellt, dass die Substanz eine blosse Beziehung ist, welche dadurch, dass man alle Eigenschaften und Zustände und überhaupt alles Wahrnehmbare und Veränderliche von der Substanz in die Accidenzen verlegt hat, der Wahrnehmung völlig entzogen ist, und dass sie damit nur zu einem Gedankendinge sich gestaltet, von den man dann leicht die Unveränderlichkeit, die Ewigkeit u. s. w. behaupten kann, weil

dies nur Wiederholungen des in der Definition Gesetzten sind; aber von dem es durchaus unbeweisbar bleibt, dass es neben oder hinter seinen Eigenschaften und Zuständen wirklich besteht.

Sp. hat wahrscheinlich, weil ihm die Definition von Desc. zu schwerfällig war, in seiner Ethik I., Def. 3 eine andere gegeben; danach ist Substanz „das, was in sich ist und durch sich vorgestellt wird.“ Indess ist damit nur der Ausdruck, nicht der Sinn der Definition des Desc. geändert. Auch giebt Desc. in § 51, I. der Prinzipien schon eine ähnliche Definition von der Substanz. Dieses „in sich“ und „durch sich“ ist nur die verhüllte Beziehung auf die Zustände und Eigenschaften der Substanz, d. h. auf ihre Accidenzen, wie Def. 5, I. Ethik, klar ergiebt. Unter „in sich“ kann man nichts Inhaltliches, nichts Bejahendes denken; es wird erst verständlich durch die Hinzunahme seines Gegensatzes, der Accidenzen, und deshalb ist die Substanz auch bei Spinoza nur eine Beziehungsform, die er aber als solche verhüllt, weil er sie den seienden Gegenständen überzieht, insbesondere dem religiösen und inhaltreichen christlichen Gotte. Dadurch ist die Mehrheit seiner Leser getäuscht worden; man glaubte an der Substanz das Seiende in höchstem Grade, das ὄντως ὄν des Plato zu haben; allein die Substanz ist nur der Mantel, der dem Seienden übergezogen wird. Indem man sich nur an diesen Mantel hielt und aus demselben die bekannten analytischen Sätze, wie sie in Th. I. der Ethik Sp's. aufgestellt sind, ableitete, die lauter Tautologien und Wiederholungen des Substanzbegriffes sind, kam man damit keineswegs zur Erkenntniss des darunter verhüllten seienden Gegenstandes. Man spann dabei vielmehr aus dieser Beziehungsform nur ein Netz von einzelnen, bereits in ihr *implicite* enthaltenen Sätzen, welches Netz aber auf jeden Gegenstand passt, den es beliebt mit diesem Mantel der Substanz zu bekleiden.

32. Th. I. Def. 6. (S. 19.) Diese Def. 6 ist wörtlich aus Def. 6 des Anhanges von Desc. entnommen und dort erläutert.

33. Th. I. Def. 7—10. (S. 19.) Auch diese Def. 7—10 sind wörtlich mit ihren Erläuterungen aus dem Anhang von Desc. entnommen.

Während Desc. nur Substanzen und deren Accidenzen kennt, hat Sp. in seiner Ethik zwischen beide noch die Attribute der Substanz eingeschoben (Def. 4, I. Ethik); es ist dies die Folge seines strengeren Denkens in Vergleich zu Desc. Desc. gebraucht das Wort: Attribute zwar auch häufig, aber immer nur als synonym mit Accidenz und sagt dies ausdrücklich in § 56, I. Prinzipien. Es ist schon oben bemerkt, dass nach der Auffassung des Desc. aller Inhalt der Substanz in ihre Accidenzen fällt; in der Substanz bleibt nur das Tragen und Einen der vielen Accidenzen; Desc. nahm daran keinen Anstoss; allein Sp. fühlte, dass die Substanz selbst auch einen Inhalt haben müsse, wenn sie nicht zu einer leeren Beziehungsform sich verflüchtigen solle; deshalb erfand er seinen Begriff der Attribute, welche das Wesen der Substanz ausmachen sollen. Damit meint Sp. offenbar ihren Inhalt, wie man aus den Attributen des Denkens und der Ausdehnung ersieht, welche er später der Substanz beilegt. Dies sind inhaltliche und, im Sinn Sp's., seiende Bestimmungen, wodurch er die Leere der Substanz auszufüllen sucht. Auch hier ist Desc. dem Sp. schon andeutend vorausgegangen, wie § 63, I. Prinzipien ergiebt, wo Desc. sagt: „Das Denken und die Ausdehnung können als das angesehen werden, was die Natur der denkenden und ausgedehnten Substanz ausmacht.“ Näher betrachtet, zeigen sich indess diese Bestimmungen nur als ein begrifflicher Auszug aus den Accidenzen der Substanz; so ist das Denken nach Desc. und Sp. nur das Allgemeine oder Begriffliche von den besonderen Zuständen des Wahrnehmens, Erinnerns, Einbildens, Begehrens, Wollens u. s. w. Gehören nun diese Arten des Denkens zu den Zuständen (*modi*), so ist kein Grund vorhanden, ihr Gemeinsames oder das Denken zu etwas Anderem, d. h. zu dem Attribut der Substanz zu machen; denn als solch allgemeines Denken besteht es nicht für sich, sondern immer nur in der Besonderung seiner Zustände oder Accidenzen. Man sieht also, wie Sp. hier rein willkürlich verfahren ist und in dem Bestreben, seine Substanz mit einem Inhalt zu erfüllen, sie zu einem Zwitterding zwischen Seiendem, und blosser Beziehungsform gemacht hat, welche unnatürliche Verbindung einer der Hauptgründe für das schwere Ver-

ständniss der Ethik Spinoza's in Vergleich zu den Schriften des Descartes ist.

34. Th. I, Heischesätze. (S. 19.) Diese Heischesätze befinden sich im Anhange von Descartes hinter den Definitionen. (Bd. XXV, B. 131.) Was Sp. hier über sie bemerkt, ist zweideutig; entweder enthalten sie etwas zur Sache Gehörendes, dann musste Sp. sie in seine Darstellung übernehmen; oder nicht, dann brauchte es keiner Ermahnung, sie zu lesen. Die wahre Sachlage ist die, dass diese Heischesätze des Desc. zum grössten Theile nur pädagogischer Natur sind; sie enthalten Ermahnungen, wie man seinen Verstand üben und vorbereiten solle. Der Rest sind Sätze, die nicht als Postulate gelten können, z. B. dass die Vorstellung Gottes sein Dasein einschliesse.

Aus diesen Gründen hat sie Spinoza mit Recht übergangen.

35. Th. I, Gr. 1. (S. 20.) Woher Sp. diesen Grundsatz aus den Schriften des Desc. entnommen, ist nicht zu ersehen. Der Gedanke ist dem Aristoteles entlehnt, nach welchem das apodiktische Wissen nur durch logische Schlussfolgerung erlangt und zugleich auf diesem Wege die Erkenntniss vermehrt werden kann. Letzteres ist allerdings eine Täuschung, und Desc. selbst hat diesen Weg am wenigsten eingehalten, vielmehr hat er all sein reiches Wissen aus der Beobachtung entnommen.

36. Th. I, Gr. 3. (S. 20.) Es ist dies sehr natürlich, weil die Wahrnehmung ein solches Dritte nicht bietet; aber für ein System, welches mit dem Denken allein das Seiende erkennen will, ist dieser Satz nicht passend.

37. Th. I, L. 1. (S. 20.) Dieser Lehrsatz findet sich in dieser Form nicht bei Descartes. In seinem *Cogito ergo sum* ist nur das Dasein des denkenden Ich's festgestellt, und Desc. hat wohl mit Recht diesen Lehrsatz nicht aufgestellt, da er eine leere Tautologie enthält; denn wenn mein Wissen nur ein Zustand meines Ich's ist, so kann das Wissen ohne das Ich nicht bestehen und folglich kann, so lange wir über das Dasein unseres Ich's noch

ungewiss sind, auch von den Zuständen des Ich's, d. h. von seinem Wissen keine Gewissheit behauptet werden. Deshalb muss auch Sp. den Satz für selbstverständlich erklären, und er hätte deshalb nicht als Lehrsatz, sondern als Grundsatz aufgestellt werden sollen.

38. Th. I, L. 2. (S. 20.) Auch dieser Lehrsatz findet sich in dieser Form nicht bei Desc. Dieser stützt das *ego sum* auf das *ego cogito;* indess ist dieses *cogito* nur eine Besonderung des Seins; das Sein ist schon in dem *Cogito* unmittelbar als das Allgemeinere enthalten und kann deshalb durch einen blossen Verstandesschluss oder durch ein analytisches Urtheil daraus ausgesondert werden. (Erl. 3 zu Th. I. der Prinzipien, und Erl. 14 zu den Meditationen.) Indess kann nach Desc. das Sein des Ich's ohne jede Besonderung und rein an sich ohne Zusatz nicht wahrgenommen werden; dieses Sein ist immer entweder ein Wahrnehmen oder Erinnern oder Zweifeln u. s. w., d. h. ein Denken. Nur für diese besondern Zustände besteht nach Desc. die unmittelbare Gewissheit, und erst aus diesen besondern Zuständen wird das darin enthaltene allgemeine Sein des Ich's ausgesondert. In diesem Sinne ist also der Lehrs., wie ihn Sp. hier vorträgt, gegen die Ansicht von Desc.; das „Ich bin“ ist nicht durch sich selbst, d. h. in seiner reinen Allgemeinheit gewiss.

39. Th. I, L. 3. (S. 21.) Auch dieser Lehrsatz findet sich bei Desc. nicht in dieser Form; aber es ist richtig, dass Desc. in Meditation 6 allerdings ausführt, dass die Gewissheit von dem Dasein körperlicher Gegenstände einschliesslich des eignen Körpers nur aus dem Dasein Gottes und seiner Wahrhaftigkeit abgeleitet werden könne, also nicht das Erste in der Gewissheit sei. Man sehe auch § 1, II. der Prinzipien.

40. Th. I, L. 4. (S. 21.) Hier erkennt Sp. selbst an, wie in Erl. 38 geltend gemacht worden, dass das Sein nicht in seiner reinen Allgemeinheit, sondern nur in seiner Besonderung als Denken als das erste Gewisse erkannt werden kann.

41. Th. I, L. 4. Z. 1. (S. 21.) Dieser Satz steht bei Desc. § 8, I. Prinzipien. Die §§ 11, 12 daselbst sind nur Erläuterungen dazu.

42. Th. I, L. 4. Erl. (S. 21.) Die Bedenken gegen diesen Satz des Desc. sind bereits in der Erl. 14 zu den Meditationen und zu § 3, I. Prinzipien dargelegt; sie werden deshalb hier nicht wiederholt, da es weniger die Absicht dieser Erläuterungen ist, die Philosophie des Desc. zu kritisiren, als die Richtigkeit des von Sp. hier gegebenen Auszugs und die Umarbeitung ihres Inhaltes in die mathematische Form zu prüfen und zu ermitteln, wie weit Sp. dabei durch seine eignen abweichenden Ansichten zu einer unrichtigen Darstellung der Philosophie des Desc. verleitet worden ist.

43. Th. I, L. 4. Erl. (S. 22.) Man sehe Erl. 35.

44. Th. I, L. 4. Erl. (S. 22.) Hier scheint Sp. die Darstellung von Desc. in Abschnitt 4 seiner Abhandlung über die Methode benutzt zu haben. (Bd. XXV, A. 45.)

45. Th. I, L. 4. Erl. (S. 22.) Diese Sätze sind aus dem Anhang von Desc. Grundsatz 6. (Bd. XXV, B. 137) entlehnt.

46. Th. I, L. 4. Erl. (S. 22.) Man sehe den hier folgenden Grunds. 7 und Desc. Anhang, Grunds. 3, wo es einfacher heisst: „Keine wirklich bestehende Sache und Vollkommenheit einer Sache kann das Nichts oder eine nicht seiende Sache zur Ursache ihres Daseins haben.“ (Bd. XXV; B. 135.) Desc. stellt diesen Satz als einen selbstverständlichen Grundsatz hin; allein jedes Werden enthält das Gegentheil dieses Satzes; das Gewordene, oder das Neue hat vorher nicht bestanden, ist also aus Nichts entstanden. Man ist auf diesen Satz dadurch gekommen, dass man für Alles eine Ursache verlangte; indem man nun das Nichts als eine solche Ursache nicht anerkennen konnte, war man genöthigt, das Entstehen aus Nichts zu leugnen. Allein man kann mit ebenso viel Recht umgekehrt behaupten, dass das Werden die Wahrheit sei, folglich jener Satz, dass jedes Ding eine Ursache

haben müsse, falsch sei. All' diese Schwierigkeiten entspringen daraus, dass man die Ursachlichkeit oder das Entstehen des Einen aus dem Andern zu einem seienden Vorgang machte, während im Sein nur ein regelmässiges Entstehen des Einen nach dem Andern ist, und nur das Denken das „Aus" dabei mit hineinschiebt. Erst dieses Aus treibt dazu, ein Entstehen aus Nichts nicht für zulässig zu achten, während dies bei einem blossen Entstehen nach einem Andern sehr wohl Statt haben kann und zu keinem Widerspruch führt. So bestätigt auch dieser Kampf, in dem das Werden, als seiender Vorgang, mit der Ursachlichkeit geräth, wenn man bei letzterer das Entstehen aus einem Andern zu einem seienden Vorgange macht, dass die Ursachlichkeit und dieses Entstehen aus einem Andern nur eine Beziehungsform im Denken ist, der nichts Wirkliches entspricht.

47. Th I, Gr. 4. (S. 23.) Dieser Grundsatz ist wörtlich aus Gr. 6 des Anhanges von Desc. (Bd. XXV, B. 137) übernommen. Die No. 4 ist die Fortsetzung der Seite 20 von Sp. aufgestellten Grundsätze.

48. Th. I, Gr. 4. Erl. (S. 23.) Desc. hat sich jeder Rechtfertigung dieses angeblichen Grundsatzes enthalten; Sp. bietet hier eine solche; allein er beschränkt sich auf den Unterschied der Realität innerhalb des Vorstellens, also auf die *Realitas objectiva*, während der Grundsatz weiter geht und auch die *Realitas formalis* befasst. Wie der Unterschied bei dieser aus jenem folgt, lässt Spinoza offen; man kann diese Lücke im Sinne von Desc. höchstens damit ausfüllen, dass jeder klaren und deutlichen Vorstellung auch ein wirklicher Gegenstand entspricht. Indess verliert damit der Satz die Natur eines selbstverständlichen Grundsatzes, als welchen doch Spinoza ihn hinstellt.

Was den Inhalt dieses Satzes anlangt, so ist diese Einführung von Graden der Realität etwas durchaus Neues. Bisher wurde nur zwischen objektiver, formaler und überwiegender Realität unterschieden. In diesem Sinne gestaltete sich die Realität zu dem, was der Realismus den Inhalt nennt, im Gegensatz zu dem Formunterschied des Seins oder Wissens dieses Inhaltes. Man

sehe Erläut. 29. Allein für die Grade der Realität lässt sich dieser Begriff nicht mehr festhalten; denn dieser Inhalt kann wohl mannichfache Unterschiede nach Farben, Tönen, Gestalten, Lust, Schmerz, Begehren, Verabscheun u. s. w. enthalten, aber Grade sind in diesem Inhalt nicht vorstellbar, sondern entstehen erst, wenn dieser Inhalt in die Wissensform eintritt, wo solcher Inhalt bald in niederem, bald in höherem Maasse vorgestellt werden kann. Höchstens könnte man für eine bestimmte Eigenschaft verschiedene Grade, z. B. der Stärke des Lichtes, des Tones, des Schmerzes u. s. w. annehmen, allein auf unter sich verschiedene Eigenschaften würde ein solcher Gradunterschied nicht anwendbar sein. Deshalb ist hier unter *Realitas* auch etwas Anderes als jener Inhalt zu verstehen, und deshalb hat Desc. hier den Zusatz: „Grade der Realität oder des Seins.“ Die Realität soll also hier nicht mehr den Inhalt, sondern das Sein, also die Form bezeichnen, in welche dieser Inhalt gefasst ist. Es wird also hier, nach dem Vorgange des Aristoteles, das Sein selbst in verschiedene Grade getheilt und für die Substanz ein höheres Sein beansprucht als für das Accidenz. Es ist dies eine Folge davon, dass man diese Beziehungsform in eine seiende Bestimmung umgewandelt hat. Innerhalb des Denkens nimmt allerdings die Substanz einen höhern Rang insofern ein, als sie den Accidenzen den Halt giebt, ohne welche sie nicht bestehen können. Macht man nun diese Beziehungen zu etwas Seiendem, so muss natürlich auch der seienden Substanz ein höherer Rang angewiesen werden, den man bald als einen höhern Grad des Seins auffasst, bald als ein Vor (*prius*, προτερον), sei es der Zeit oder dem Range nach, vor den Accidenzen, wie z. B. Spinoza in Lehrs. 1. I. seiner Ethik thut. — Allein diese Grade des reinen Seins sind ein völlig unfassbarer Begriff; Grade können nur bei bestimmten Eigenschaften vorkommen, aber nicht bei der reinen Seinsform, welche immer ein und dieselbe bleibt. Man schiebt dieser Vorstellung entweder Grade der Eigenschaften oder der Gewissheit unter, und nur durch solche Verwechslung kann man sich Grade des Seins vorstellen; hält man aber diese Verwechslung ab, so ist das reine Sein immer ein und dasselbe, wie es bei dem Wahrnehmen von der Seele empfunden wird. Dazu

kommt, dass jener Vorrang des Seins der Substanz nur eine Täuschung ist; denn wenn die Substanz als das Tragende und Einende über den Accidenzen steht, so haben letztere wieder den Vorrang darin, dass sie allein der Substanz den Inhalt gewähren, und dass ohne diesen Inhalt die Substanz ein durchaus Leeres, Hohles und überall Gleiches ist. Endlich ist jenes Vor (προτερον) ebenfalls ein Irrthum; denn die Substanz kann nie ohne die Accidenzen sein, so wenig wie die Ursache ohne die Wirkung und das Ganze ohne Theile. Ein Gegenstand an sich kann ohne solche Beziehung sein; aber so wie man ihn als Substanz auffasst, muss man auch die Accidenzen hinzudenken, ebenso wie die Wirkung nicht abgehalten werden kann, wenn ich einen Gegenstand als Ursache auffasse. Es ist also dieses Vor ebenfalls eine Täuschung, hervorgegangen aus der Verwechslung der Beziehungsform mit einem seienden Gegenstande.

Da diese hier besprochenen Grundsätze eine grosse Rolle in der Philosophie des Descartes spielen, so war es nöthig, zu deren besserem Verständniss hier die schwachen Seiten derselben darzulegen.

49. Th. I, Gr. 5. (S. 23.) Dieser Satz ist wörtlich aus Grunds. 7, Anhang von Desc. (Bd. XXV, B. 138) übernommen; nur ist der Vordersatz von Sp. weggelassen, welcher dort lautet: „Der Wille des denkenden Wesens „bestimmt sich zwar freiwillig, aber dennoch untrüglich „zu dem ihm als gut bekannten." Gerade auf diesen Vordersatz stützt Desc. den allein hier aufgenommenen zweiten Theil des Satzes, und es wird dieser auch erst dadurch einleuchtend. Es ist deshalb auffallend, dass Sp. ihn weggelassen hat, und was er dafür in der Erläuterung sagt, kann dies nicht ersetzen.

50. Th. I, Gr. 6. (S. 24.) Dieser Grundsatz ist aus Gr. 10 von Desc. (Bd. XXV, B. 139) ziemlich wörtlich übernommen. Schon dort ist bemerkt (Erl. 95), dass der Werth dieses Satzes durch die Einschiebung des möglichen Seins gänzlich aufgehoben wird. Das mögliche Sein ist eben noch gar kein Sein; es ist nur die Möglichkeit dazu, d. h. es ist nur die Vorstellung von etwas Widerspruchsfreiem; der Inhalt jeder Vorstellung, die in

sich keinen Widerspruch enthält, ist damit möglich. Allein dies ist eine leere Tautologie und kein synthetischer Satz. Das Interesse der Erkenntniss geht auf das wirkliche Sein; dies wird hier nur bei Gott, als dem vollkommensten Wesen, behauptet; es beruht dies auf dem ontologischen Beweise und auf der Verwechslung des gedachten Seins mit dem wirklichen Sein. Somit sind beide Alternativen dieses Satzes werthlos oder falsch.

51. Th. I, Gr. 7. (S. 24.) Dieser Gr. 7 ist aus Gr. 3 des Anhanges von Desc. (Bd. XXV, B. 135) entnommen. Man sehe Erl. 46 hier, wo dieser Satz geprüft ist.

52. Th. 1, Gr. 8. (S. 24.) Dieser Gr. ist aus Gr. 4 des Anhanges (Bd. XXV. B. 136) entnommen. Es ist dies ein höchst wichtiger Satz in der Philosophie des Desc.; deshalb giebt Desc. eine ausführlichere Begründung desselben in seiner dritten Meditation (Bd. XXV. B. 55 u. f.), die Sp. übergeht, obgleich das Verständniss des Satzes erst dadurch erlangt werden kann. Insbesondere erhellt daraus, dass Desc. zwar das Entstehen einer Vorstellung aus einer andern Vorstellung zulässt, aber doch nur so weit, dass dies einmal ein Ende haben müsse, wo dann die Ursache der Vorstellung eine *formale*, d. h. ein wirklicher Gegenstand von mindestens gleichem Inhalt sein müsse; weil sonst die Reihe kein Ende hätte. Deshalb sagt Sp. auch hier: „in seiner ersten und zu„reichenden Ursache." — Das Unrichtige dieses Grundsatzes ist übrigens bereits in Erl. 23 zu dieser Stelle bei Desc. dargelegt worden.

53. Th. I, Gr. 8. (S. 24.) Dieser Beweis zeigt deutlich, wohin dieser Satz führen würde. Es würde damit alle Veränderung, ja alle Bewegung unmöglich; denn jede, auch die leiseste Abweichung in den Zuständen der Wirkung von den Zuständen in der Ursache wäre ein Entstehen aus Nichts. Die Konsequenz dieses Grundsatzes wäre also die völlige Erstarrung der Welt zur Unbeweglichkeit und Unveränderlichkeit und somit sogar zur Vernichtung aller Ursachen und Wirkungen. — Dies sind die Ergebnisse, wenn man die Beziehungen in seiende Dinge umwandelt; man geräth vermöge der neckenden Natur

dieser Beziehungen in Begriffe, die aus einem Widerspruch in den andern stürzen, und das künstlich und mühsam darauf errichtete Gebäude bedarf fortwährend neuer Stützen, um es vor dem Zusammenbruch zu schützen.

54. Th. I, Gr. 9. (S. 24.) Dieser Gr. ist aus Gr. 5 des Anhanges von Desc. entlehnt (Bd. XXV. B. 136). Er bildet die Grundlage für den von Desc. erfundenen Beweis von dem Dasein Gottes und ist deshalb für seine Philosophie einer der wichtigsten. Deshalb giebt auch Desc. nicht blos an dieser Stelle eine Erläuterung dazu, sondern eine noch viel ausführlichere in der dritten Meditation (Bd. XXV. B. 61) und in § 17 u. f. I. Prinzip. (Bd. XXVI. A. 10). Auch Sp. fühlt die Wichtigkeit des Satzes und fügt seinerseits zwei neue Beispiele hinzu, um die Beweiskraft zu verstärken. Was das Beispiel des Desc. mit der Maschine anlangt, so ist es offenbar verunglückt; denn Desc. giebt selbst zu, dass der Kenner der mechanischen Wissenschaften eine solche Maschine erfinden könne; dies ist aber gerade das Gegentheil des in dem Grundsatz Aufgestellten, wonach jede Vorstellung zuletzt eine Ursache fordert, die *formal*, d. h. seiend denselben Inhalt haben muss, wie die Vorstellung diesen Inhalt in der Wissensform enthält. Hier, bei der Maschine hat der Erfinder wohl das Eisen, das Holz, einzelne Räder und Hebel als seiende Dinge gesehen, aber die Maschine als solche, in ihrer besondern Gestalt und in der Verbindung ihrer Theile ist nirgends vorher *formal* da gewesen, sondern nur in des Erfinders Kopfe gebildet. Ganz so verhält es sich mit der Vorstellung Gottes. Ihre Bestandtheile sind aus den Zuständen der menschlichen Seele entnommen; allein ihre Verbindung und ihre Steigerung in das Unendliche ist die reine That des verbindenden und beziehenden Denkens, welches keines formalen Vorbildes bedarf, sondern sich selbstständig in dem Kopfe des frommen Denkers bildet. Deshalb sind auch die Vorstellungen von Gott bei den Völkern und bei den Einzelnen so ausserordentlich verschieden; hätten sie ihre Ursache in einem wirklich bestehenden Gotte, so wäre diese Verschiedenheit unerklärlich.

Aehnlich schwach sind die beiden von Sp. beigebrachten Beispiele. Ein Buch mit tiefen Gedanken führt

allerdings auf einen klügern Verfasser, als eines mit flachen Gedanken; allein das Verhältniss zwischen dem Buche und seinem Verfasser ist nicht das hier in Frage stehende Verhältniss zwischen objektiver und formaler Realität oder zwischen Vorstellung und ihrem Gegenstande; sondern es ist nur das Verhältniss zwischen den Vorstellungen in dem Kopfe des Verfassers und denselben Vorstellungen in dem Buche, also das Verhältniss zwischen zwei Vorstellungen; während es hier sich doch um das Verhältniss dieser Vorstellungen zu ihren seienden Gegenständen (also nicht zu dem Verfasser des Buches) handelt.

Umgekehrt ist das Bild eines Fürsten ein seiender Gegenstand, welcher an dem seienden Fürsten oder Original seine Ursache hat; es fehlt also auch hier das Verhältniss zwischen Vorstellung und Gegenstand, um das es allein sich handelt. Solches Bild ist nie eine Vorstellung oder ein Wissen, sondern nur ein ähnlicher Gegenstand. Wollte man aber das Bild auch als Vorstellung gelten lassen, so könnte es doch hier nichts für den fraglichen Satz beweisen, weil in dem Begriff solches Bildes bereits gesetzt ist, dass es von einem seienden Gegenstande abgenommen ist; es ist also hier das Beweisthema in den Begriff des Bildes schon aufgenommen, und es kann deshalb aus solchem Begriff nicht der Satz in seiner Allgemeinheit gerechtfertigt werden; dieses Beispiel gehört nicht zu den Fällen, wo man zunächst es nur mit der Vorstellung zu thun hat und aus dieser beweisen will, dass ihr ein Gegenstand zu Grunde liegen müsse. Diese Folgerung ist hier schon in dem Begriffe des Bildes vorausgenommen, und deshalb ist dieses Beispiel ganz unzureichend.

Dergleichen zeigt, dass Sp. diese Umarbeitung der Philosophie des Desc. in die mathematische Form ziemlich flüchtig behandelt hat.

55. Th. I, Gr. 9. (S. 26.) D. h. wenn man die Worte nur als die Zeichen der Gedanken nimmt, also wenn man nicht auf die Worte, sondern auf die damit bezeichneten Gedanken achtet.

56. Th. I, Gr. 10. (S. 26.) Dieser Satz ist entnommen aus Gr. 2 und 9 des Anhanges von Desc. und aus

§ 21, I. Prinzipien. Er ist bereits in Erl. 97 zu den Meditationen geprüft worden. Desc. selbst hat den Satz nicht festgehalten; in § 36, 37. II. Prinzipien stellt er die stete Fortdauer einer einmal vorhandenen Bewegung als Grundgesetz der Mechanik auf. Er sagt: „Daraus folgt; dass „das Bewegte, so viel von ihm abhängt, sich immer be„wegen wird.“ Desc. sucht zwar daneben in § 36 daselbst auch die Erhaltung durch Gott zu begründen; allein es ist dies ein Ueberfluss und blosser Nothbehelf; entweder erhält Gott die Bewegung, oder sie geht von selbst fort; Beides zusammen ist unverträglich. Auch Sp. hat in Lehrs. 13, Th. II. dieser Schrift diese Auffassung des Desc. wiederholt. Dagegen ist es auffallend, dass er in dem Anhange seiner metaphysischen Gedanken, Kap. 6, Th. I., am Ende sagt: „Die Bewegung hat „die Kraft, in ihrem Zustande zu beharren; aber diese „Kraft ist in Wahrheit nur die Bewegung selbst, d. h. „die Bewegung ist von Natur so beschaffen. — Denn „wenn ich sagte, dass das Ding seine Kraft, sich zu be„wegen, aus sich selbst verliere, so ertheilte ich ihm noth„wendig etwas Weiteres zu dem in der Voraussetzung „Angenommenen, und dadurch verlöre es seine Natur.“ Hier stützt Sp. den Satz von der unendlichen Fortdauer der Bewegung rein auf die Natur der Bewegung selbst und nicht auf die erhaltende Kraft Gottes.

Dies ist ein Beispiel, dass dieser Anhang nicht immer als eine Erläuterung der Philosophie des Desc. zu behandeln ist, wie L. Meyer in der Vorrede zu dieser Schrift sagt, sondern dass in diesem Anhange schon die eigenen Gedanken des Sp. hier und da hervortreten. In Z. zu Ln. 3, Th. II. der Ethik ist obige Stelle beinahe wörtlich übernommen.

57. Th. I, Gr. 11. (S. 27.) Dieser Satz ist, wie Sp. selbst bemerkt, aus Gr. 1. des Anhanges von Desc. entlehnt. Indess ist die Begründung, welche Sp. hier dem Satze beifügt, eine andere als bei Desc. Sp. stützt den Satz auf den oben unter 7 aufgestellten Grundsatz, wonach das Nichts nicht die Ursache eines seienden Dinges abgeben könne; Desc. nimmt dagegen den Satz als selbstverständlich. Indem aber beide zulassen, dass die Ursache auch in dem Dinge selbst enthalten sein könne,

d. h. eine solche, welche in der Natur des Dinges selbst enthalten ist, wie bei Gott in seiner Unendlichkeit, so ist damit der Werth des ganzen Satzes zertsört; denn die *Causa sui*, die damit eingeführt wird, ist vielmehr die Verneinung jeder Ursache. Man sehe Erl. 88 zu den Meditationen von Desc. (Bd. XXV.), und Erl. 2 zu Th. I. der Ethik von Sp. (Bd. V.).

58. Th. I, L. 5. (S. 27.) Dieser Lehrsatz und Beweis ist wörtlich aus dem Anhange von Desc., Lehrs. 1. entnommen. Die Definition 9 und Gr. 6, auf welche Desc. und Sp. den Beweis stützen, sind aber dazu unzureichend; vielmehr wird in der Erläuterung zu Gr. 6 von Sp. das Dasein Gottes auf die Vorstellung seiner Vollkommenheit gestützt. Es ist also der bekannte ontologische Beweis Anselm's, den sowohl Desc. wie Sp. neben ihren eigenen mit zur Begründung des Daseins Gottes benutzen und dessen Bedenken bereits zu Meditation V. Erl. 50 u. 51, und zu § 14, I. Prinzipien, sowie zu L. 11, I. der Ethik von Sp. dargelegt worden sind.

59. Th. I, L. 5. Erl. (S. 28.) Es sind dies Gedanken, die Sp. aus sich selbst hinzugefügt hat. Sie kehren in seiner Ethik, Th. I. L. 11, B. 2 und Th. V. L. 36 wieder. Es ist auffallend, dass Sp. die Bedenken, welche Desc. in seiner fünften Meditation dagegen aufstellt und die auf dem Unterschied des blos vorgestellten und des wirklichen Seins beruhen, hier ganz übergeht, obgleich sie den Kern des Beweises treffen und Kant gerade an diesem Punkt später den ontologischen Beweis angegriffen hat. Sp. ist für diesen Unterschied noch ganz unempfänglich, wie man aus seiner Vergleichung des Lehrsatzes mit den Winkeln eines Dreiecks sieht. Bei diesen ist nämlich Beides, das Dreieck und die Grösse seiner Winkel nur im Vorstellen; hier hat es keine Schwierigkeit, von dem einen auf das andere zu schliessen; aber bei Gott wird aus der Vorstellung der Vollkommenheit auf das wirkliche Sein der Vollkommenheit geschlossen, also von dem Wissen auf das Sein, was ein durchaus verschiedener, mit jenem Lehrsatz nicht vergleichbarer Fall ist. Allerdings hat auch schon Desc. dasselbe Beispiel benutzt. § 14, I. der Prinzipien.

60. Th. I, L. 5. (S. 28.) Dieser Ausdruck: „*toto genere*", stammt von Aristoteles, welcher zwar zwischen den Arten (εἴδη), aber nicht zwischen den Gattungen (γένη) ein Gemeinsames annimmt.

61. Th. I, L. 6. (S. 28.) Dieser Lehrsatz mit Beweis ist wörtlich aus Lehrs. 2 des Anhanges von Desc. entnommen. Der Beweis fällt, wenn seine Unterlagen fallen, wie bei Gr. 4 u. 8 in der Erläuterung hier gezeigt worden ist. Ausführlicher ist der Beweis bei Desc. in der Meditation 3 gegeben. (Bd. XXV, B. 60.)

62. Th. I, L. 6. Erl. (S. 29.) Dieser Zusatz ist die eigene Arbeit des Sp.; einigen Anhalt dafür bietet nur § 16, I. der Prinzip. von Desc. und Medit. 3. (Bd. XXV, B. 63.) Sp. schärft nur ein, dass deshalb, weil man Gott sich nicht bildlich vorstellen könne, das Dasein seines Begriffes in uns nicht bestritten werden dürfe.

63. Th. I, L. 7. (S. 29.) Dieser Satz bildet Gr. 8 des Anhanges von Desc.

63 b. **Th. I, L. 7. (S. 29.)** Dieser Lehrs. ist wörtlich aus Lehrs. 3 des Anhanges von Desc. entlehnt. Der dort hinzugefügte Beweis wird hier von Sp. kritisirt und nach seiner Ansicht verbessert.

64. Th. I, L. **7. (S. 29.)** Dieser Satz bildet Gr. 10 des Anhanges von Des.

64 b. **Th. I, L. 7. Erl. (S. 30.)** Hier thut Sp. dem Desc. Unrecht. Letzterer spricht offenbar von Leicht und Schwer nur in Beziehung auf dieselbe Ursache; das Beispiel mit der Spinne und dem Menschen passt deshalb nicht, weil hier die Ursachen nicht dieselben sind.

65. Th. I, L. 7. Erl. (S. 30.) Diese Worte stehen in dem Beweise zu Lehrs. 3 des Anhanges von Descartes.

66. Th. I, L. 7. Erl. (S. 31.) Auch hier thut Sp. dem Desc. Unrecht. Sp. hat in seinem eigenen Sinne Recht; nach ihm bilden die Attribute das Wesen der

Substanz selbst (Def. 4, I. der Ethik) und fallen also in ihrer Gesammtheit mit der Substanz zusammen. Allein Desc. versteht unter Attribut nur dasselbe wie die Accidenzen und Zustände der Substanz, wie auch Gr. 9 des Anhanges deutlich ergiebt; deshalb sind in seinem Sinne die Attribute das Geringere gegen die Substanz. Man vergleiche Erl. 68.

67. Th. I, L. 7. Erl. (S. 31.) Diese Stelle ist in Bd. XXV. B. S. 65 befindlich.

68. Th. I, L. 7. Erl. (S. 32.) Hier berührt Sp. den in Erl. 66 ihm entgegengestellten Einwand; allein Desc. versteht unter Attributen nur im Allgemeinen die Accidenzen, im Gegensatz der Substanz, während Sp. neben den Attributen nur die aus der Definition nothwendigen Accidenzen hier beachtet, also nicht alle Accidenzen überhaupt. Sp. hat hier schon den Begriff der nothwendigen Accidenzen oder Zustände, der in L. 22 und 23, I. seiner Ethik vorkommt.

69. Th. I, L. 7. Erl. (S. 32.) Weil nämlich bei der unendlichen Substanz ihr Dasein nothwendig schon aus ihrem Wesen oder Begriff nach Sp. folgt, während bei den endlichen Substanzen das Dasein derselben nicht aus deren Wesen folgt, sondern noch eine Ursache ausser ihnen verlangt. Deshalb ist das Dasein bei unendlichen Substanzen von deren Wesen sachlich nicht verschieden; nur das trennende Denken kann hier einen Unterschied ziehen, der aber im Gegenstande nicht besteht. Dies ist der Sinn dieser Stelle.

70. Th. I, L. 7. Erl. (S. 33.) Der Zweck der hier folgenden Lehnsätze ist also nur, den Beweis in dem obigen Lehrsatz 7 besser zu begründen, als es von Desc. geschehen ist.

71. Th. I, Ln. 1. (S. 34.) Dieser Beweis liefert ein interessantes Beispiel von der Scholastik, in der Sp. selbst noch durch und durch befangen ist. Dieser Beweis gelingt nur scheinbar dadurch, dass Sp. die Vollkommenheit mit dem Dasein identifizirt, also das voraussetzt,

was erst bewiesen werden soll. Und diese scheinbare Identifizirung gelingt dadurch, dass er das Nichts als den Gegensatz der Vollkommenheit und auch als den Gegensatz des Seins behandelt. Allerdings kann das Nichts als der Gegensatz von Beiden angenommen werden, wie es denn überhaupt den Gegensatz zu jedem Seienden und zu jedem Etwas bildet; aber daraus folgt noch nicht, dass nun auch die Gegensätze des Nichts so identisch sind wie das Nichts mit sich selbst; vielmehr können diese Gegensätze des Nichts die mannichfachsten Unterschiede an sich haben, und deshalb ist auch die Vollkommenheit noch nicht identisch mit dem Sein, weil sie Beide das Nichts zum Gegensatze haben. Sonst wäre auch das Roth identisch mit dem Blau, und das Dreieck identisch mit dem Viereck, weil diese Alle das Nichts zu ihrem Gegensatze haben. — Wenn Sp. sich ausserdem auf Gr. 6 beruft, so ist dies ungenügend, weil dieser nur das mögliche Sein eines Begriffes behauptet, was noch kein Sein ist.

72. Th. I, Ln. 1. (S. 34.) Hier erklärt Sp. offen, dass er unter Vollkommenheit nur das Sein versteht. Hätte Sp. dies gleich bei Aufstellung des Lehns. 1 oben gesagt, so hätte es dieses langen Beweises gar nicht bedurft, denn damit ist anerkannt, dass der Satz nur ein identisches Urtheil enthält (je mehr Sein eine Sache enthält, desto mehr ist ihr Sein), was Niemand bezweifelt haben würde.

73. Th. I. Ln. 1. (S. 34.) Auch dieser Satz ist durchaus mangelhaft und nachlässig hingestellt. Der ontologische Beweis leitet allerdings das Dasein Gottes aus der in seinem Begriff enthaltenen Vollkommenheit ab; allein nicht auf die hier von Sp. gesetzte Weise, sondern dadurch, dass das wirkliche Sein als ein Mehr oder als ein Vollkommeneres gegen das blos vorgestellte Sein behauptet wird. Man sehe Erl. 51 zu den Meditationen von Desc. und Erl. 30 zu Th. I. Ethik von Sp. (B. V. 21.)

74. Th. I. Ln. 2. (S. 35.) Dieser Beweis ist ein ganzes Nest von sophistischen Gründen; das Nähere ist Erl. 87 zu den Meditationen bemerkt.

75. Th. I. L. 7. B. (S. 36.) Sp. glaubt mit diesem Beweise die Mängel des Beweises von Desc. zu Lehrs. 7 gehoben zu haben; allein da dieser Beweis sich nur auf die beiden vorgehenden Lehnsätze stützt und deren Unwahrheit bereits in den Erl. 71—74 dargelegt worden ist, so ist dieser Beweis nicht besser als der von Desc. gegebene. Indess bleibt er ein interessantes Beispiel, wie ein so grosser Geist, wie Sp., sich noch ganz in die Fehler der Scholastik verlieren konnte. Es kann deshalb nicht auffallen, dass auch das spätere und vollendetste Werk Sp.'s, seine Ethik, noch ganz von diesen Mängeln erfüllt ist.

76. Th. I. L. 7. Z. (S. 36.) Während in dem ontologischen Beweise aus der Vorstellung Gottes nur sein Dasein überhaupt abgeleitet wird, ist hier aus der Vorstellung seiner Allmacht auch das Dasein dieser Allmacht abgeleitet. Es ist dies nur eine Besonderung des ontologischen Beweises, und dieser Zusatz ist übrigens ziemlich wörtlich aus dem Anhange von Desc. entnommen.

77. Th. I. L. 8. (S. 36.) Dieser Lehrsatz mit seinem Beweise ist wörtlich aus Lehrs. 4 des Anhanges von Desc. entnommen. An sich widerspricht er den eigenen Ansichten des Sp., nach welchen Gott die alleinige Substanz und die Menschen nur die *Modi* oder Zustände an dieser Substanz sind; Sp. fügt sich indess hier genau der Lehre von Desc.

78. Th. I. L. 8. (S. 36.) Es ist dies wahrscheinlich deshalb von Sp. nicht geschehen, weil in diesen Paragraphen Desc. ausdrücklich die philosophische Erkenntniss den Lehren der Religion unterordnet, ein Satz, der den eigenen Ansichten des Sp., wie seine Ethik zeigt, widerspricht.

79. Th. I. L. 9. (S. 37.) Hier bezieht sich Sp. zum Beweis auf einen erst später vorkommenden Lehrsatz; dies widerstreitet der Natur der mathematischen Methode und zeigt, wie diese Form hier dem Inhalt nur ganz äusserlich angelegt ist.

80. Th. I. L. 9. (S. 37.) Dieser Lehrsatz mit Beweis findet sich in keiner Schrift des Desc.; er ist von Sp. aus seinem eigenen Kopfe zugesetzt. Er ist übrigens nur eine Fortsetzung des ontologischen Beweises aus der Vollkommenheit, welche in der Gottes-Vorstellung ist. Auch Sp. spricht in seiner Ethik diesen Lehrsatz nicht aus; vielmehr spricht er seinem Gotte den Verstand, sowohl den endlichen wie den unendlichen, ab (L. 31, I. Ethik). Deshalb hat Sp. in der Erläuterung hier diesem Wissen Gottes eine andere Bedeutung gegeben, wodurch es sich von dem menschlichen Wissen wesentlich unterscheidet. Das Nähere darüber führt Sp. in dem Anhange der metaphysischen Gedanken, Kap. 7, II. aus, welches Kapitel eine vortreffliche Erläuterung zu L. 31, I. der Ethik bildet und schon weit mehr die Philosophie des Sp. als die des Desc. enthält. Die Erläuterung bleibt deshalb bis dahin vorbehalten. Nur in § 23, I. Prinzipien bezeichnet auch Desc. das Wissen Gottes schon als eine, immer sich gleiche und höchst einfache Handlung.

81. Th. I. L. 10. (S. 38.) Auch dieser Lehrsatz mit seinem Beweise kommt bei Desc. nicht vor, obgleich er seinen Ansichten nicht widerspricht. Der Beweis ist, wie bei Lehrs. 10, nur eine Fortführung des ontologischen auf dem Begriffe der Vollkommenheit beruhenden Beweises, — Sp. selbst hat diesen Lehrsatz auch in seiner Ethik nicht; nur nebenbei folgt er aus L. 16 mit Zusätzen I. Ethik.

82. Th. I. L. 11. (S. 38.) Auch dieser Lehrsatz mit seinem Beweis kommt in den Schriften des Desc. nicht vor, obgleich er seiner Philosophie entspricht. Desc. hat ihn wahrscheinlich nicht besonders entwickelt, weil er unmittelbar aus der Unendlichkeit Gottes sich ergiebt, auf die Desc. hauptsächlich die weitere Kenntniss von Gottes Natur stützt. — Der Beweis, den Sp. hier giebt, ist ganz scholastisch-Aristotelisch. Aristoteles insbesondere hat diese Methode des indirekten Beweisens durch seine Metaphysik eingeführt, obgleich diese Methode die Erkenntniss nur in äusserlicher Weise fördert. (Man vergl. Vorrede zur Metaphysik des Aristot. S. XIV.) In L. 14, I. der Ethik von Sp. wird derselbe Satz aufgestellt, aber in

anderer Form bewiesen. Der letzte Absatz hier deutet schon deutlich darauf hin, und Sp. hat ihn deshalb als seine Zuthat ausgezeichnet.

83. Th. I. L. 12. (S. 39.) Der Inhalt dieses Lehrsatzes findet sich bei Desc. in § 21, I. seiner Prinzipien; allein Desc. giebt ihn weder in dieser Form, noch entwickelt er daraus die Folgen, welche Sp. hier daraus ableitet.

84. Th. I. L. 12. Z. 1. (S. 39.) Die Quelle für diese Stelle ist § 24, I. Prinzipien.

85. Th. I. L. 12. Z. 2. (S. 39.) Nach Aristoteles' Vorgang nahmen die Scholastiker vier Arten von Ursachen an; 1) den Stoff (ὕλη; *causa materialis*); 2) die Form (εἶδος; *causa formalis*); 3) die wirkende Ursachen (ὅθεν ἡ κίνησις; *causa efficiens*); 4) den Zweck (οὗ ἕνεκα; *causa finalis*). Hierauf bezieht sich diese Stelle; Sp. will jede andere Ursache als die *causa efficiens* bei Gott ausschliessen; so dass weder ein Stoff noch eine Form neben Gott bestanden hat; sein Schaffen umfasst vielmehr alle vier Arten der Ursache.

86. Th. I. L. 12. Z. 2. (S. 39.) Dieser Zus. 2 kommt bei Desc. nicht vor; überhaupt benutzt Desc. den Begriff der *Essentia* gar nicht; sondern um den von *Substantia* und *Accidens* und den von *idea* (Vorstellung) und *existentia* (Dasein) oder von *Realitas objectiva* und *formalis*. Erst Sp. hat den Begriff der *Essentia* in seiner Philosophie zu einem der bedeutendsten Begriffe erhoben. Sie fällt so ziemlich mit der *Realitas* an sich zusammen, ehe diese sich zur *formalis* oder *objectiva* besondert hat; sie fällt also mit dem zusammen, was B. I. 66 der Inhalt genannt ist, im Gegensatz zu der Seins- oder Wissenform, in welche dieser Inhalt gefasst werden kann. Man sehe Erl. 29 hier. — Sachlich enthält § 23, I. Prinzipien ohngefähr das, was Sp. in Zus. 2 hier sagt, indess nicht so bestimmt und ausgeführt. Dieser Zusatz hatte für Sp. grössere Bedeutung wie für Desc. Letzterer hat sich überhaupt mit der Entwickelung der einzelnen Eigenschaften Gottes und seines Verhältnisses zur Welt nicht weiter in seiner

Philosophie beschäftigt; er begnügte sich mit der Darlegung und Vervollständigung des ontologischen Beweises von dem Dasein Gottes; im Uebrigen hielt er sich für die Natur Gottes an die Lehre der Bibel, da er die Philosophie der Religion unterordnete. (Man sehe § 28 und 41, I. Prinzipien). Sp.'s Stellung war aber eine andere; der Begriff Gottes hatte sich in seiner Philosophie ganz von dem religiösen Begriffe entfernt; Sp. konnte die Lehren der Bibel über die Natur und Eigenschaften Gottes nicht mehr als Aushülfe benutzen; deshalb beschäftigt sich Sp. im I. II. und V. Buche seiner Ethik hauptsächlich mit der inhaltlichen Ausfüllung seines Gottesbegriffes, und daraus erklärt sich, weshalb wir hier eine Reihe von Lehrsätzen und Zusätzen erhalten, die in den Schriften des Desc. sich nicht finden und der Ausführung nach schon weit mehr dem Sp. als dem Desc. angehören. So findet sich der hier behandelte Zus. 2 auch als L. 25, I. in der Ethik Sp.'s

87. Th. I. L. 13. Z. 3. (S. 39.) Dieselben Gedanken finden sich in Sp.'s Ethik L. 17, E. und L. 31, I.

88. Th. I. L. 13. (S. 40.) Der Inhalt dieses Lehrsatzes und Beweises findet sich bei Desc. § 29, I. Prinzipien und Meditation 3 (B. XXV. B. 69). Die Bedenken dagegen sind in Erl. 11 zur ersten Stelle dargelegt.

89. Th. I. L. 14. (S. 40.) Dieser Lehrsatz ist aus § 30, I. der Prinzipien entlehnt; die ausführlichere Begründung enthält die Med. 3 im Anfang.

Dieses Kriterium der Wahrheit, welches auch Sp. von Desc. übernommen hat, leidet zunächst an einer Unbestimmtheit seines Ausdruckes. Das, was als klar und deutlich das Kennzeichen der Wahrheit bilden soll, wird von Desc. und Sp. bald mit *intelligere*, bald mit *concipere*, bald mit *percipere* bezeichnet. Man kann danach schwanken, ob schon die blosse Vorstellung oder ob erst die Wahrnehmung oder erst die Erkenntniss damit gemeint ist. Offenbar soll wohl das blosse Vorstellen, was ja auch z. B. bei der *Sphinx* klar und deutlich sein kann, nicht gemeint sein; ebenso wenig das sinnliche Wahrnehmen, wie aus Med. 3 (B. XXV. B. 44) erhellt; es blei-

ben also nur diejenigen Vorstellungen, welche zugleich mit einer nothwendigen Beziehung auf das Dasein ihres Gegenstandes oder auf ihre gegenständliche Wahrheit verbunden sind, wie z. B. die mathematischen Axiome und Lehrsätze, und nach Desc. auch das Bewusstsein von dem eigenen Denken und seinen Gesetzen. Deshalb sagt auch Sp. in seinem Beweise zu diesem Lehrsatze hier, „dass „man keine Fähigkeit habe, solchen klaren und deutlichen „Vorstellungen nicht zuzustimmen.“ Er bezieht also den Lehrsatz auch nur auf solche Vorstellungen, die eine innere Nothwendigkeit mit sich führen, ihren Inhalt als seiend und gegenständlich zu setzen. Offenbar hätte Sp. gerade diesen Punkt schärfer hervorheben sollen; aber freilich würde er dann gefunden haben, dass der Satz damit in sich selbst zerfliessen würde, da diese Nothwendigkeit, den Inhalt einer Vorstellung gegenständlich zu nehmen, nach den Gesetzen der menschlichen Seele nur den Wahrnehmungsvorstellungen beiwohnt und diese gerade von Desc. und Sp. hier ausgeschlossen werden. Auch die mathemathischen Axiome sind nur aus dem Wahrnehmen abgeleitet und der blosse Satz des Widerspruchs, dem allerdings diese Nothwendigkeit auch anhaftet, giebt für sich keinen Inhalt.

Uebrigens ist diese Unterscheidung zwischen den klaren und den verworrenen Vorstellungen auch in die Philosophie von Leibnitz und Wolf übergegangen und bildet da einen wichtigen Grundsatz; Beide stimmen auch insofern mit Desc., als sie das sinnliche Wahrnehmen nur als ein verworrenes Vorstellen behandeln und nur bei den Resultaten des Denkens die Klarheit und Deutlichkeit anerkennen.

Dieses berühmte Kriterium der Wahrheit ist jetzt mit Recht aufgegeben, da das „klar und deutlich“ eine Bestimmung im Vorstellen bezeichnet, für welche es an allem objektiven Maassstabe fehlt. Jeder muss deshalb über das Dasein dieser Bestimmung in eigener Person entscheiden; ein Dritter kann diesen Zustand in einer fremden Seele gar nicht beurtheilen, und da die persönliche Ueberzeugung auch aus den Gefühlen und aus den Versicherungen der Autoritäten hervorgehen kann (B. I. 60), die nicht als Quelle der Wahrheit gelten, so erhellt, dass man nicht

leicht ein trügerischeres Kriterium der Wahrheit aufstellen konnte, als es hier von Desc. und Sp. geschehen ist.

90. Th. I. L. 14. Z. (S. 41.) Dieser Zusatz ist aus § 32, 33 I. der Prinzipien, und aus Med. 4 (B. XXV. B. 75) entnommen.

91. Th. I. L. 15. (S. 41.) Dieser Lehrsatz findet sich seinem Inhalt nach bei Desc. § 35—37, I. Prinzipien, und Med. 4 (B. XXV. B. 75—82). Dagegen ist der hier gegebene Beweis ein Zusatz des Sp., der zwar bündig ist, aber sachlich nicht so überzeugend ist, als die Ausführungen von Desc. es sind. Dieser Lehrsatz mit diesem Beweise ist auch in die Ethik von Sp. übergegangen. (L. 33, II.)

92. Th. I. L. 15. Erl. (S. 41.) Eine ähnliche Wendung findet sich bei Desc. § 47, I. Prinzipien.

93. Th. I. L. 15. Erl. (S. 42.) Man sehe § 35, I. Prinzipien und Medit. 4 (B. XXV. B. 75).

94. Th. I. L. 15. Erl. (S. 43.) Man sehe hierzu § 37—39, I. Prinzipien und Med. 4 (B. XXV. B. 76).

95. Th. I. L. 15. Erl. (S. 43.) Die Stelle in Med. 4 ist B. XXV. B. 76 u. f. enthalten. Es ist merkwürdig, dass Sp. sich in dieser Frage von der Freiheit des Wollens ganz der Lehre des Desc. untergeordnet und sie in dem Anhange der metaphysischen Gedanken selbst noch weiter zu begründen versucht hat, obgleich Sp. in seiner Ethik II., L. 48 und 49 das gerade Gegentheil ausführt und insbesondere da die Gründe von Desc. einzeln prüft und widerlegt. Auch ist diese Ansicht Sp.'s nicht erst nach Abfassung dieses Werkes in ihm entstanden; vielmehr ergiebt Brief 9 und die Vorrede unserer Schrift, dass Sp. schon vor Abfassung der vorliegenden Schrift die entgegengesetzte eigene Ansicht gehabt hat. Es ist dieser Punkt also einer von denen, wo Sp. seine eigene Ansicht ganz verleugnet hat, während bei vielen anderen er nicht so zurückhaltend gewesen ist. Offenbar wird dies bei der Freiheit des Willens deshalb geschehen sein, weil gerade

hier die eigene Ansicht des Sp. mit der herrschenden Kirchenlehre und Moral in geradem Widerspruch stand, deshalb von seinem Schüler, den Sp. noch für schwachen Urtheils erklärt, leicht missverstanden werden konnte, und es Sp. also hier geboten schien, seine eigene Ansicht zurückzuhalten. — Uebrigens darf man nicht vergessen, dass Sp. unter Wollen und Wille etwas ganz Anderes versteht, als was man jetzt darunter sich vorstellt. Bei Sp. ist das Wollen nur das Zustimmen zu einer Vorstellung, d. h. das Fürwahrhalten, während er den eigentlichen Willen das Begehren nennt. (B. XVIII. 79.) Jenes Fürwahrhalten ist aber auch nach der heutigen Ansicht festen Gesetzen unterworfen und nur ein anderer Ausdruck für die den Fundamentalsätzen der Erkenntniss einwohnende Nothwendigkeit. Der Gegensatz der Lehre des Sp. von der Unfreiheit des Willens ist deshalb nicht so gross, als man gemeinhin aus Unkenntniss dessen, was er mit Willen bezeichnet, annimmt, und wenn man die Ansicht des Desc. genauer prüft, der unter Willen dasselbe wie Sp. versteht, so zeigt sich, dass der Gegensatz des Desc. und Sp. mehr auf einen Wortstreit hinaus läuft; denn auch Desc. erkennt gewissermassen an, dass man dem klar und deutlich Erkannten seine Zustimmung nicht versagen könne, sondern nur dem Verworrenen und Zweifelhaften. (Medit. 4 B. XXV. B. 79, und § 42, 43, 44, I. Prinzipien). Auch Sp. fasst diese Freiheit hier so auf; er sagt: „diese nothwendige Zustimmung ist eine Folge der Freiheit des „Wollens."

96. Th. I. L. 15. Erl. (S. 43.) Die Unterlagen zu dieser Ausführung sind enthalten § 37, I. Prinzipien, und Med. 4 (B. XXV. B. 77).

97. Th. I. L. 15. Erl. (S. 44.) Unter „Form" *(forma)* ist das Wesen oder der Begriff des Irrthums zu verstehen; dieser Sinn des Wortes „Form" kommt von Aristoteles, welcher unter εἶδος (Form) das allein Wirkliche versteht.

98. Th. I. L. 15. Erl. (S. 44.) Die Unterlage zu dieser Ausführung ist enthalten in Med. 4 (B. XXV. B. 80), indess ist die Darstellung Sp.'s schärfer, und damit tritt auch das Sophistische derselben deutlicher hervor. Der Irr-

thum wird hier dadurch zu etwas Negativem gemacht, dass er mit dem Gebrauche der besten Freiheit verglichen wird, welche darin besteht, dass man nur dem klar Erkannten zustimmt. In Vergleich zu dieser besten Freiheit erscheint die Zustimmung zu dem Unklaren und Zweifelhaften nur als das Geringere oder als ein Mangel jener, und so gelangt Sp. zu dem Schluss, dass jeder Irrthum nur eine Verneinung enthalte. Indess kann auf diesem Wege alles Handeln und Denken des Menschen zu einem Mangel und einer Verneinung umgewandelt werden; denn kein Handeln und Denken wird die ganze Vollkommenheit erreichen, die an sich der menschlichen Natur möglich ist. Es tritt hier die täuschende Natur der Beziehungen wieder deutlich hervor. Alles Positive kann auch als ein Negatives aufgefasst werden; so ist das Roth auch das Nicht-Gelb, und so ist der Kreis das Nicht-Dreieck, und so der Mensch der Nicht-Gott und Gott der Nicht-Mensch. Jede Bestimmtheit ist durch ihre Beziehung auf eine andere Bestimmtheit eine Nicht-Diese, also ein Negatives, und so ergeben sich die Begriffe des Positiven und Negativen als Beziehungsformen, die für jede Sache anwendbar sind, je nach dem Andern, auf das ich sie zu beziehen beliebe; genau so wie dieselbe Sache in derselben Zeit gleich und ungleich ist, je nach der andern, mit der ich sie vergleiche. Hieraus erhellt, dass das Positive und Negative, als Seinsbegriffe und nicht als Beziehung genommen, nicht auf diesem Wege festgestellt werden können; vielmehr fällt das Positive in diesem Sinn mit dem Begriff des Seienden zusammen, was sein Kennzeichen an der Wahrnehmung hat. Alles Wahrgenommene ist oder besteht. In diesem Sinne ist offenbar auch der Irrthum ein Positives. — Die eigene Ansicht des Sp. ist L. 35 und 49, II. seiner Ethik ausgesprochen; sie stimmt mit Desc.; indess ist der Beweis ein anderer; das Unzureichende desselben ist Erl. 46 zu L. 32 seiner Ethik (B. V. 69) dargelegt.

99. Th. I. L. 15. Erl. (S. 44.) Die entsprechende Stelle bei Desc. ist Med. 4 (B. XXV. 81).

100. Th. I. L. 15. Erl. (S. 44.) Auch hier tritt dieselbe in Erl. 98 dargelegte Sophistik hervor.

101. Th. I. L. 16. (S. 45.) Dieser Lehrs. 16 mit seinem Beweis findet sich bei Desc. nicht und ist von Sp., den Ansichten des Desc. entsprechend, hinzugefügt. Die eigene Ansicht des Sp. ist eine andere. Gott hat danach auch das Attribut der Ausdehnung (L. 2, II. Ethik); doch macht Sp. einen Unterschied zwischen der ausgedehnten (oder körperlichen) Substanz und zwischen den einzelnen Körpern, die er nur als Zustände dieser Substanz auffasst; die körperliche Substanz ist nach Sp. nicht theilbar. (Erl. zu L. 15, I. Ethik).

102. Th. I. L. 17. (S. 45.) Auch dieser Lehrsatz findet sich bei Desc. nicht und ist von Sp. nur in seinem Sinne zugesetzt. Die eigene Ansicht des Sp. ist in L. 13, I. Ethik enthalten. Der Zusatz geht schon über Desc. hinaus und entspricht den Ausführungen in Erläuterung zu L. 17, I. Ethik.

103. Th. I. L. 18. (S. 46.) Auch dieser Lehrsatz findet sich bei Desc. nicht; es gilt auch hier das zu 102 Gesagte. Die eigene Ansicht von Sp. ist L. 32 und 33, I. Ethik enthalten.

104. Th. I. L. 19. (S. 46.) Auch hier gilt das zu 103 Bemerkte. Die Ansicht Sp.'s ist enthalten in L. 19, I. Ethik. Sp. unterscheidet sehr bestimmt die endlose, aber zeitliche Dauer von der Ewigkeit; die Ewigkeit steht bei Sp. ganz ausserhalb der Zeit und ist deshalb nicht dasselbe wie die endlose Zeit (Def. 8 und L. 19, I. Ethik). In dem Anhange Th. II. hier wird dies sehr ausführlich von Sp. entwickelt. Diese scharfe Unterscheidung zwischen zeitlicher Dauer und Ewigkeit ist bei Desc. noch nicht vorhanden, und dies ist wieder ein Punkt, wo Sp. in dieser Schrift über Desc. hinausgegangen ist.

105. Th. I. L. 20. (S. 46.) Bei Desc. findet sich dieser Satz § 41, I. Prinzipien; allein es fehlt dort der strenge Beweis, den Sp. hier anfügt, welcher allerdings einschliesslich des Zusatzes schon über Desc. hinausgeht und darauf ausgeht, den freien Willen Gottes in die Nothwendigkeit seines Wesens umzuwandeln, wie dies in L. 17 und 21, I. der Ethik von Sp. weiter ausgeführt ist.

106. Th. I. L. 21. (S. 47.) Dieser Lehrsatz findet sich bei Desc. Anhang als Lehrs. 4 (B. XXV. B. 143) und ausführlicher in Med. 6. Der von Sp. hier gegebene Beweis ist aber ein anderer als der des Desc.; letzterer beansprucht nicht die gleiche Beweiskraft. Man sehe Erl. 62 zu Med. 6.

107. Th. I. L. 21. Anmerk. (S. 48.) Auch Desc. macht in Med. 6 eine ähnliche Anforderung und unterscheidet das bildliche Vorstellen von dem Denken.

108. Th. II. Ueberschrift. (S. 48.) Dieser zweite Theil entspricht dem zweiten Theile der Prinzipien von Desc. und handelt also von den Prinzipien der körperlichen Dinge.

Vergleicht man den Inhalt des ersten Theiles dieser Schrift mit dem ersten Theil der Prinzipien von Desc., so erhellt, dass Sp. sich in demselben nicht sehr eng dem Inhalte der letzteren anschliesst. Theils enthält die Arbeit des Sp. weitere Ausführungen des von Desc. nur Angedeuteten, theils fehlen wieder in ihr eine Reihe Paragraphen aus dem ersten Theile der Prinzipien. Dies gilt namentlich von der Untersuchung der einfachen Begriffe, welche in § 48—76, I. der Prinzipien enthalten sind, und welche Sp. ganz übergangen hat. Den Grund, weshalb Sp. dies gethan, hat er nicht angegeben; wahrscheinlich hat er bemerkt, dass ihr Inhalt sich nicht zur geometrischen Behandlung eignet, da dieser Inhalt nur in Definitionen und Axiomen hätte dargelegt werden können, aber nicht in Lehrsätzen und Beweisen, welche doch das Wesen der mathematischen Methode bilden. Daher mag es kommen, dass Sp. die Untersuchung dieser Begriffe in den Anhang seiner metaphysischen Gedanken verlegt hat, wo er die geometrische Methode selbst verlassen und eine freie Darstellung sich gestattet hat. Alles dies hätte Sp. müssen bemerken lassen, dass diese Methode für den Inhalt der Philosophie nicht geeignet ist; das Nähere hierüber ist in der Erl. 84, 85, 96, 97 und 98 zu den Meditationen von Desc. nachzusehen und in dem Vorwort zur vorliegenden Schrift ausführlicher entwickelt worden.

109. Th. II. Forderung. (S. 48.) Dasselbe fordert Desc. in § 43, I. Prinzipien. Die Begriffe von „klar“ und von „deut-

lich“ werden in § 45 dort definirt. Sp. hat diese Begriffe in seine Ethik nicht aufgenommen; er hat da nur zureichende *(adaequatae)* und partielle oder verworrene Vorstellungen unterschieden. (L. 34, 35, II. Ethik).

110. Th. II. D. 1. (S. 48.) Diese Definition ist entnommen aus § 1, II. Prinzipien.

111. Th. II. D. 2. (S. 48.) Diese Definition ist im Sinne von Desc. aufgestellt; die eigene Definition des Sp. von der Substanz (D. 3, I. Ethik) lautet anders. Nach Sp. giebt es überhaupt keine Substanz ausser Gott; alles Andere sind nur Zustände an der Substanz Gottes.

112. Th. II. D. 3. (S. 48.) Man vergl. Desc., Prinzipien § 20, II.

113. Th. II. D. 4. (S. 48.) Dies ist nur die Definition des Unendlichen im negativen Sinne, d. h. als Verneinung jeder Grenze (also das *indefinitum*), nicht die des Unendlichen im positiven Sinn (das *infinitum*), welches Sp. für seine Substanz beansprucht. Desc. hat sich mit Recht auf ersteres beschränkt, denn das letztere ist für den Menschen nicht vorstellbar (B. I. 35), und Alles, was Sp. in Bezug auf die Zeit dafür anführt (D. 8, E. L. 8, L. 19, I. Ethik) ist nur die Beseitigung der zeitlichen und räumlichen Grösse von der Substanz überhaupt; Gottes Dasein ist ewig, weil Sp. es ausserhalb der Zeit stellt. Da nun das Unendliche nur in Beziehung auf räumliche und zeitliche Grösse aufgefasst wird, so folgt allerdings, dass der negative Begriff des Unendlichen bei einem Gegenstande, wie z. B. einem mathematischen Lehrsatz oder einer Moralregel, ganz wegfällt, weil die Grösse von dem Inhalte dieser Begriffe schon ganz abgetrennt worden ist; allein daraus ergiebt sich nur ein Fehlen des Grössenbegriffes überhaupt, aber keineswegs der Begriff einer positiven Unendlichkeit.

114. Th. II. D. 5. (S. 48.) Man sehe Prinzipien § 16, II.

115. Th. II. D. 6. (S. 48.) Raum und Ausdehnung sind auch im Denken nicht zu unterscheiden; es

sind synonyme Worte. Desc. sagt in § 10, II. Prinzipien nur, dass der Körper und die Substanz nicht von der Ausdehnung verschieden sei; dies ist ein ganz anderer Gedanke, der ein Grundprinzip der Naturphilosophie von Desc. ausmacht und später noch näher zur Erörterung kommen wird.

116. Th. II. D. 7. (S. 48.) Man sehe Prinzipien § 20, II. Uebrigens ist „der Möglichkeit nach theilbar" ein Pleonasmus; im „Theilbaren" ist nichts als diese Möglichkeit gesetzt. Indess meint Desc. hier die wirkliche Ausführbarkeit der Theilung oder die auch den Naturgesetzen nicht widersprechende *(reale)* Möglichkeit; nur so hat der Satz eine Bedeutung; er ist nämlich von Desc. gegen die Wirklichkeit der Atome gerichtet. — Die Möglichkeit dagegen, wie sie Sp. hier behauptet, ist nur die Freiheit von dem Widerspruch, welche allerdings in der Denkbarkeit der Theilung von selbst enthalten ist.

117. Th. II. D. 8. (S. 49.) Man sehe § 25, II. Prinzipien.

118. Th. II. D. 8. (S. 49.) Man vergl. § 26, 27, II. Prinzipien. In Bezug auf die Ruhe ist es richtig, dass, um einen bewegten Körper zur Ruhe zu bringen, die gleiche Kraft erforderlich ist, welche zu seiner Bewegung erforderlich war; dazu passt auch nur das Beispiel; aber eine andere Frage ist es, ob auch für den primitiven Zustand der Körper, wenn dieser als Ruhe vorgestellt wird, eine Kraft zu deren Ruhe erforderlich gewesen sei. Nimmt man die Ruhe nur als das Nichtsein der Bewegung, so bedarf sie, als blosse Verneinung eines Seienden (der Bewegung), keiner Ursache und keiner Kraft. Man kann aber auch umgekehrt die Bewegung als das Nichtsein der Ruhe fassen; dann ist die Ruhe ein Seiendes oder Positives, und wenn man für alles Seiende eine Ursache verlangt, so bedarf dann auch das Sein der Ruhe einer Ursache; indess wird diese immer nicht „Kraft" genannt werden können, da diese nur als Ursache der Bewegung gilt; sondern es bliebe dann als Ursache nur die schaffende Macht Gottes. — Desc. und Sp. sind hier irre geführt, weil sie anscheinend dabei schon an die sogenannte Träg-

heits-Kraft oder an das Beharrungsvermögen eines bestimmten Zustandes gedacht haben.

119. Th. II. D. 8. Z. (S. 49.) Man sehe § 28—31, II. Prinzipien. Desc., dem Sp. hier folgt, glaubte durch diese Definition die Bewegung aus einem blossen relativen zu einem festen seienden Vorgange zu erheben. Allein die Relativität ist dadurch keineswegs aufgehoben; denn auch hier muss Desc. hinzusetzen, „dass die berührenden „Körper als ruhend gelten.“ Sp. übersieht dies; Sp. glaubt wirklich durch diese Definition die Relativität bei der Bewegung beseitigt; allein welcher von den beiden einander berührenden Körpern sich bewegt und welcher ruht, ist aus ihnen selbst nicht zu entnehmen; deshalb ist das allein Seiende bei solchem Vorgange nur die zunehmende Entfernung zweier Körper von einander oder die Vergrösserung des sie trennenden Zwischenraumes; ob aber dies von der Bewegung des einen oder des anderen Körpers kommt oder von beiden, ist aus der Wahrnehmung dieses Vorganges nicht zu entnehmen und kann immer nur in Beziehung auf einen dritten Körper festgestellt werden, dessen Ruhe oder Bewegung wieder so durch einen vierten und so fort ohne Ende festgestellt werden muss.

Aus dem Späteren erhellt, dass Desc. unter der beziehungslosen Bewegung wirklich nur das gemeint haben mag, was vorstehend das Anwachsen des Zwischenraumes genannt worden ist.

120. Th. II. D. 8. Erl. (S. 50.) Diese Stelle ist aus § 29, 30, II. Prinzipien entlehnt und hat die Dunkelheit des Originales nicht aufgeklärt. Desc. schliesst seine Ausführung mit den Worten: „dass alles Reale und Positive „in den Körpern, weshalb sie bewegt genannt werden, „sich auch in den an sie anstossenden Körpern findet, „welche doch nur als ruhend gelten.“ Sp. schliesst mit demselben Gedanken, aber viel mangelhafter ausgedrückt. Das Dunkle in beiden Stellen liegt darin, dass die Bewegung zweier sich von einander entfernender Körper nicht zwischen beiden halbirt, d. h. jedem zur Hälfte zugetheilt wird, sondern dass jedem von beiden die ganze Bewegung zugesprochen wird. Dies ist aber in Wirklichkeit nicht

möglich, denn wenn jeder von beiden einen Raum gleich der ganzen Entfernung durchliefe, so würde ihre Entfernung noch einmal so gross geworden sein. Der Sinn der Stelle kann also nur der sein, dass man im Denken die Bewegung durch den ganzen Raum sowohl dem einen wie dem andern Körper zutheilen kann, und dass man im Denken sich ebenso gut vorstellen kann, dass der erste Körper von dem zweiten, wie dass der zweite von dem ersten sich entfernt. Dies drückt also nur die Relativität aller Bewegung der einzelnen Körper aus; aber dann ist es unverständlich, wie Desc. sagen kann: „dass „das Reale und Positive der Bewegung sich auch in den „anstossenden, als ruhend angenommenen Körpern finde." Indem Sp. diese Worte weglässt, hat er vielleicht dieses Bedenken beseitigen und die Relativität der Bewegung eines einzelnen bestimmten Körpers erhalten wollen; doch ist dies nicht wahrscheinlich, und die eben erwähnte sonderbare Annahme von Desc. ist wohl nur die Folge aus der von ihm aufgestellten Definition der Bewegung. Wenn zwei sich berührende Körper sich trennen (dies ist die Definition der Bewegung von Desc.), so passt diese Definition so genau auf den einen wie auf den andern, je nachdem man den andern als ruhend annimmt; in Konsequenz dessen lässt sich Desc. und Sp. bestimmen, die Bewegung beiden in gleicher Weise als eine wirkliche zuzusprechen, obgleich dies doch im Sein unmöglich ist und nur eine Folge jener mangelhaften Definition ist, die Desc. und Sp. irrthümlich für eine solche halten, in welcher die relative Natur aller Bewegung beseitigt ist.

121. Th. II, Def. 8. Erl. (S. 50.) Hier folgt Sp. genau dem § 28 u. 31, II. der Prinzipien, obgleich es auf der Hand liegt, dass diese Bestimmung der Bewegung nach den Körpern, welche den sich bewegenden Körper berühren, und von denen er sich trennt, nicht mit mehr Recht die „eigne" desselben genannt werden kann, als die, wo er sich von andern, weiter abliegenden Körpern entfernt. Bei einem Haufen Sand in einem Luftballon entfernen sich die einzelnen einander berührenden Körner nicht von einander; nach Desc. fehlt ihnen also die eigene Bewegung, obgleich der Ballon mit dem Sande von dem Winde bewegt wird. Man sieht, dass es unmöglich ist, die Relativität eines sich bewegenden Körpers zu beseitigen. Allerdings kann

die Berührung nur zwischen zwei Körpern Statt haben, allein deshalb haben von diesen Körpern der eine nicht mehr Recht, die Bewegung des andern zu einer absoluten zu machen, wie Körper, die von ihm abstehen. Die Zahl der Körper, die als ruhend betrachtet, oder an denen die Bewegung bemessen werden kann, wird dadurch grösser, aber die Realitivität oder die angebliche Ruhe des einen berührenden Körpers ist bei diesem nicht in höherem Maasse vorhanden, wie bei den mehreren entferntern, und gerade um diesen Punkt handelt es sich hier allein.

122. Th. 2. Def. 9. (S. 51.) Der Satz ist aus § 33. II. der Prinzipien entnommen. Sp. behandelt diesen Satz als eine Definition; Desc. giebt ihn aber als Lehrsatz, indem er einen Beweis damit verbindet. Dies ist offenbar richtiger; denn es handelt sich hier nicht blos um Aufzählung der Merkmale eines Begriffes, sondern um Feststellung des Gesetzes, dass jede Bewegung eines Körpers eine, wenn auch unregelmässige Kreisbewegung der anstossenden zur Folge haben muss. Deshalb wiederholt Sp. den Inhalt dieser Def. 9 noch einmal als Grundsatz unter No. XXI., obgleich der Satz auch als Axiom noch nicht seine rechte Stelle hat. Dieser Satz ist an sich die konsequente Folge davon, dass es nach Desc. kein Leeres giebt; allein er hebt, im strengen Sinne aufgefasst, die geradlinige Bewegung der Körper auf oder macht sie vielmehr unmöglich, insofern man nicht supplirt, dass der erst sich geradeaus bewegende Körper die ihn berührenden nicht geradeaus fortstösst, sondern auf die Seite schiebt, was nicht nothwendig und selbstverständlich ist. Desc. erwähnt in § 39, II. der Prinzipien beider Bewegungen, ohne dieses Bedenken zu berühren.

123. Th. II. Gr. 1. (S. 51.) Man sehe § 16, II. der Prinzipien.

124. Th. II. Gr. 2. (S. 51.) Der Satz ist tautologisch, da die Frage, ob eine Sache verletzt ist, sich erst nach dem entscheidet, was man zu ihrem Wesen rechnet. Man sehe Aristoteles, Metaphysik, Buch 5, Kap. 27. Desc. hat deshalb diesen Satz in dieser Fassung nicht. Man sehe § 4 u. 11, II. der Prinzipien.

125. Th. II. Gr. 3. (S. 51.) Man sehe § 4, II. der Prinzipien.

126. Th. II. Gr. 4. (S. 51.) Diesen Satz hat Desc. nicht, aber er benutzt ihn bei dem Begriff der Verdichtung; § 6, II. der Prinzipien.

127. Th. II. Gr. 5. (S. 51.) Man sehe § 4, II. der Prinzipien.

128. Th. II. Gr. 6. (S. 51.) Man sehe § 23, 24. II. der Prinzipien.

129. Th. II. Gr. 7. (S. 51.) Man sehe § 4, II. der Prinzipien. Der Gedanke des Desc. ist hier entstellt. Ueberdem gehört auch die Ausdehnung zu den wahrnehmbaren Eigenschaften.

130. Th. II. Gr. 8. (S. 51.) Dies ist ein tautologischer Satz, den Desc. nicht hat.

131. Th. II. Gr. 9. (S. 51.) Man sehe § 20, II. der Prinzipien und Erläut. 116 hier. Sp. setzt hier nur die Theilbarkeit im Denken; allein Desc. setzt auch die wirkliche, ins Endlose ausführbare Theilung des Raumes und stützt darauf seinen Beweis, dass es keine Atome giebt. Auch hier läuft Alles auf Tautologie hinaus; unter „Ausdehnung" ist hier zunächst der leere Raum verstanden; indem aus diesem Alles beseitigt ist, was seiner Theilung entgegenstehen könnte, ist natürlich seine Theilbarkeit dann die tautologische Folge.

132. Th. II. Gr. 9. (S. 51.) Dieser Zusatz widerlegt nicht die Ausführung in Erläut. 131, da die unendlich vielen, immer grösseren Kreise auch nur eine Möglichkeit im Denken sind, deren wirkliche Ziehung nicht ausführbar ist.

133. Th. II. Gr. 10. (S. 52.) Man sehe § 21, II. der Prinzipien.

134. Th. II. Gr. 11. (S. 52.) Dieser Satz ist tautologisch; Desc. hat ihn deshalb nicht. Das „Vielfach"

(multiplex) soll nicht verschiedene Eigenschaften, sondern mehrere von einander getrennte Stofftheile bezeichnen.

135. Th. II. Gr. 12. (S. 52.) Diesen Satz hat Desc. nicht; er entbehrt auch der Schärfe eines mathematischen Axioms.

136. Th. II. Gr. 13. (S. 52.) Diesen Satz hat Desc. nicht; er hat auch nur Werth, wenn man erst bewiesen hat, dass der Körper nur in der Ausdehnung oder in der Raumgrösse besteht. Uebrigens ist schon in Gr. VIII. die zweite Hälfte des Satzes enthalten; dies zeigt, wie nachlässig Sp. diese Schrift behandelt hat. Auch liegt in dem Raume an sich ebenso die Durchdringlichkeit wie die Theilbarkeit; wenn erstere nicht Statt hat, so liegt es nur in der Unbeweglichkeit der leeren Raumtheile.

137. Th. II. Gr. 14. (S. 52.) Man sehe § 33, II. der Prinzipien.

134 b. Th. II. Gr. 15. (S. 52.) Diesen Satz hat Sp. nicht aus den Prinzipien von Desc., sondern aus den Elementen Euklid's übernommen; indess spricht Dieser nur dabei von der Gleichheit in der Grösse; Sp. gebraucht dagegen das Wort: „übereinstimmen" *(conveniunt)*, was unbestimmt und zweideutig ist und auch für blosse Aehnlichkeiten gebraucht wird.

135 b. Th. II. Gr. 18. (S. 52.) Diesen Satz hat Desc. nicht in dieser Form; auch ist er sehr zweideutig, wie das Billardspiel beweist. Sp. behandelt ihn als einen selbstverständlichen Grundsatz; dies thut Desc. nicht; obgleich auch er seine Bewegungsgesetze *a priori* deduzirt. Der Satz ist nur aus der Erfahrung entlehnt und scheint nur selbstverständlich, weil man diese Erfahrung so oft und ohne Ausnahme macht.

136 b. Th. II. Gr. 19. (S. 52.) Auch diesen Satz hat Desc. in dieser Allgemeinheit nicht; überdem wird er durch diese Allgemeinheit werthlos. Man sieht, wohin diese mathematische Behandlung der Metaphysik (vergl. das Vorwort) führt. Wenn übrigens das Wesen des

Körpers in der blossen Ausdehnung besteht, so ist er gerade dann durchdringlich, und die Begegnung brauchte zu keiner Veränderung zu führen. Vergl. Erl. 136.

137 b. Th. II. Gr. 20. (S. 52.) Auch dieser Satz ist schlecht gefasst. Er setzt voraus, dass in dem Dinge eine Kraft schon vorher besteht, welche sich seiner Veränderung widersetzt; dies ist aber nicht nöthig, und wird dies angenommen, so ist wieder der Satz rein tautologisch. Deshalb hat Desc. ihn nicht. Sp. stellt ihn hier nur als Vorbereitung zu spätern Lehrsätzen auf; so für Lehrs. 25, wo der Satz in mehr konkreter Gestalt hervortritt und verständlicher wird.

138. Th. II. Gr. 21. (S. 53.) Man sehe Erläut. 122 zur Def. 9.

139. Th. II. Lns. 1. (S. 53.) Lehnsätze sind Sätze, die aus einer fremden Wissenschaft entlehnt und zu den Beweisen in der hier behandelten Wissenschaft mit benutzt werden; ihr Beweis gehört also eigentlich nicht hierher. Sp. hält indess diesen Begriff nicht inne, und es können daher die hier vorgetragenen Lehnsätze ebenso gut als Lehrsätze gelten.

140. Th. II. Ln. 1. (S. 53.) Dieser Satz mit Beweis ist von Sp. aus seinen eigenen philosophischen Auffassungen zugesetzt; Desc. hat ihn nicht, vielmehr hält er den Begriff der Substanz hier sich möglichst fern. Man sehe § 7, 8. II. der Prinzipien. Sp. will damit offenbar die Identität der Körper und der Ausdehnung, wie sie Desc. behauptet, vorbereiten.

141. Th. II, Ln. 2. (S. 53.) Man sehe § 5, 6, 7. II. der Prinzipien. Desc. hat den Begriff der Verdünnung und Verdichtung in eine blosse Entfernung oder Annäherung der einzelnen Theilchen, welche den Körper bilden, umgewandelt. Das ist auch der Begriff, wie ihn die moderne Naturwissenschaft festhält. Allein diese nimmt leere Zwischenräume an, während nach Desc. diese Räume zwischen den Theilchen von andern Körpern ausgefüllt sind, die bei der Verdichtung nur ausgetrieben werden. Vor Desc. wurde die Verdünnung und Verdichtung an-

ders aufgefasst; selbst noch von Baco, welcher in seinem „Organon“ sagt: (Bd. XXXII, 360.) „Der Stoff hat „eine gewisse Biegsamkeit, wodurch er sich innerhalb „gewisser Grenzen ohne Hülfe des Leeren im Raume „ausdehnen und zusammenziehen kann.“ Hier schliesst Baco nicht blos den leeren Raum, sondern auch die mit anderm Stoff ausgefüllten Zwischenräume aus. Dieser Begriff von Verdünnung ist allerdings dem heutigen Vorstellen unfassbar und deshalb auch schon von Desc. durch einen andern ersetzt worden.

142. Th. II. L. 1. (S. 54.) Man sehe § 4, II. der Prinzipien, aus dem dieser Lehrsatz und Beweis beinah wörtlich entnommen ist. Es ist auffallend, dass Sp. nicht bemerkt, dass der Beweis sich im Kreise dreht; es kommt eben nur darauf an, was ich zur Natur eines Körpers (oder zu seinem Begriff oder Wesen) rechnen will; für diesen Begriff giebt es keinen gegenständlichen Anhalt, wo ich die Schranke ziehen soll oder nicht. In der modernen Naturwissenschaft wird die Härte oder die Undurchdringlichkeit zur Natur des Körpers gerechnet, und auch von Kant geschieht dies. Man sehe Erl. 38 zu dieser Stelle der Prinzipien. Sp. will dies mit Desc. dadurch widerlegen, dass der pulverisirte Körper die Härte nicht mehr zeige; allein er ist dann auch nicht mehr ein Körper, sondern in viele getheilt; betrachtet man diese kleinen vielen Körper einzeln für sich, so zeigt sich, dass jeder dieselbe Undurchdringlichkeit oder Härte wie der frühere grosse besitzt; es ist also damit die Härte nicht vernichtet, sondern nur von einem grossen auf mehrere kleinere übertragen.

143. Th. II. L. 1. (S. 54.) Man sehe § 4, II. der Prinzipien. Giebt man Lehrs. 1 zu, so ist allerdings dieser Lehrs. 2 eine richtige logische Folge von jenem.

144. Th. II. L. 1. Z. (S. 55.) Man sehe § 10, II. der Prinzipien. Körper, Raum, Ausdehnung sind danach identisch; wenn dies dem heutigen Vorstellen so unnatürlich erscheint, so kommt es davon, dass man jetzt den leeren Raum nicht mehr als eine Unmöglichkeit ansieht; für Desc. gab es jedoch kein *Vacuum*, und deshalb war ihm diese Identität natürlicher.

145. Th. II. L. 1. E. (S. 55.) Desc. berührt diese Gedanken nur ganz kurz, in § 23, I. der Prinzipien, ohne sich darauf einzulassen, wie diese Unkörperlichkeit Gottes mit seiner Allgegenwart sich vereinigen lasse. Sp. geht aber in seiner Konsequenz des Denkens darauf ein und sucht die Lösung durch eine Unterscheidung zwischen körperlicher und Macht-Gegenwart zu geben. Indess ist diese Lösung unverständlich, da nach Desc. die Ausdehnung und Körperlichkeit wirklich besteht, und deshalb die Allgegenwart sich von der Ausdehnung nicht trennen lässt. Man könnte unter Macht vielleicht ein Wirken aus der Ferne oder eine Art anziehender Kraft verstehen; dies würde diese Schwierigkeit heben, aber den religiösen Begriff der Allgegenwart zerstören. — Die eigene Ansicht des Sp. ist in E. zu L. 15, I. der Ethik entwickelt. Danach ist in Gott auch das Attribut der Ausdehnung und der Körperlichkeit enthalten, aber nur als Substanz; dagegen gehört die Theilbarkeit der Körper nur zu den Zuständen der Substanz; die Theile des Stoffes sind nicht wirklich, sondern nur zuständlich unterschieden. — Die Bedenken gegen diese Auffassung sind in Erl. 38 zu dieser Stelle der Ethik dargelegt.

146. Th. II. L. 3. (S. 55.) Man sehe § 16—18, II. der Prinzipien und die Erläuterungen dazu. Wenn einmal die Körper und die Ausdehnung identisch sind, so ist dieser Lehrsatz selbstverständlich und hätte deshalb nur als Zusatz zu Lehrs. 2 behandelt werden sollen.

147. Th. II. L. 4. (S. 56.) Auch dieser Lehrsatz mit Zusatz ist eine selbstverständliche Konsequenz, wenn Lehrs. 2 feststeht; deshalb hat auch Desc. beide nicht in dieser breiten Schwerfälligkeit entwickelt, sondern sie nur kurz in § 19, II. der Prinzipien erwähnt. Die eingehendere Kritik ist in Erl. 160 hier nachzusehen. Den Zusatz erkennt auch die moderne Naturwissenschaft an, nämlich abgesehen von den zwischen den soliden Theilchen oder Molekülen befindlichen Zwischenräumen. Diese Zwischenräume erkennt Desc. ebenfalls an, nur dass er sie nicht für leer, sondern als mit anderm Stoff ausgefüllt ansieht. Dies hat aber für diese Frage kein Interesse. Wohl aber steht dieser Ausfüllung, wie sie Desc. annimmt,

entgegen, dass dann das reine Gold oder das reine Wasser nicht konstant dasselbe Gewicht für gleiche Massen zeigen könnte, was doch erfahrungsmässig der Fall ist; denn wenn die Zwischenräume nicht leer, sondern mit andern Körpern ausgefüllt sind, so bestimmen diese andern Körper die Schwere mit, und da sie verschiedenartig sein können, so kann auch das Gold oder Wasser nicht immer das gleiche spezifische Gewicht zeigen. Dieser Einwand gilt selbst für die besondere Definition der Schwere, welche Desc. in Th. IV. seiner Prinzipien giebt.

148. Th. II. L. 5. (S. 56.) Auch dieser Lehrsatz ist nur eine konsequente und selbstverständliche Folge von Lehrs. 2 und Gr. 9. Der Kern der Sache steckt in diesen vorgehenden Sätzen, und man sieht, dass diese mathematische Methode nur zu einem langweiligen Formalismus führt, ohne die Gewissheit zu erhöhen. Sp. verkennt ganz, dass in der Geometrie das allein Interessante und die Erkenntniss Erweiternde in den Hülfskonstruktionen liegt, welche erst einsehen lassen, dass in der neuen Gestalt alte Gestalten mit ihren Gesetzen wiederkehren. Hier liegt aber diese Wiederkehr der frühern Sätze klar und wörtlich in dem neuen Lehrsatz schon zu Tage, und deshalb hält die Philosophie mit Recht diese geometrische Methode als einen schwerfälligen Ballast von sich ab.

149. Th. II. L. 5. Erl. (S. 57.) Man sehe § 35, II. der Prinzipien. Sp. enthält sich hier, diesem Einwurfe etwas aus seiner eigenen Philosophie entgegenzustellen. Er selbst behandelt diesen Zweifel in Erl. zu L. 15, I. seiner Ethik. Man sehe die Erl. 38 dazu. Sp. lässt danach die Theilbarkeit des Raumes nur im bildlichen Vorstellen zu; aber bei dem Denken der Ausdehnung, d. h. bei ihrer Auffassung als Substanz, soll diese Theilbarkeit nicht stattfinden. — Die wahre Lösung liegt indess in der Unterscheidung der Unendlichkeit, ob sie im negativen Sinne, d. h. als Beziehung, oder im positiven Sinne, d. h. als Seiendes aufgefasst wird. Letztere ist für den Menschen nicht vorstellbar, und alle jene Schwierigkeiten kommen lediglich davon, dass man die negative Unendlichkeit (Theilbarkeit ohne Ende) als eine positive,

d. h. als ein erreichtes und seiendes Ding nimmt, womit sofort der Widerspruch gesetzt ist. Das Nähere ist bei der II. Antinomie Kant's (Bd. III. 62.) dargelegt.

150. Th. II. L. 6. (S. 57.) Man halte dabei fest, dass nach Desc. Alles klar und deutlich Vorgestellte deshalb auch wirklich ist. Hier zeigt sich die Gefahr dieses Criterii der Wahrheit. Der Mensch hat allerdings keine Vorstellung von einer Grenze des Raumes; aber aus diesem Mangel im Vorstellen kann kein Schluss auf das Sein gezogen werden. Im Sein kann Vieles bestehen, wovon der Mensch keine Vorstellung hat.

151. Th. II. L. 6. B. (S. 57.) Man sehe § 21, 22. II. der Prinzipien. Der zweite Theil dieses Lehrsatzes scheint eine grosse Erweiterung der menschlichen Erkenntniss über die Beobachtung hinaus zu enthalten und dasjenige *a priori* zu bieten, was man jetzt mit Hülfe der Spectral-Analyse durch mühsame Beobachtungen und künstliche Instrumente für die leuchtenden Himmelskörper festzustellen versucht hat. Indess schrumpfen jene deduktiven Sätze von Desc. und Sp. bei näherer Ansicht in leere Tautologien zusammen. Denn unter „Körper" verstehen Desc. und Sp. nur die Ausdehnung und keine sonstige Eigenschaft des Stoffes. Es ist also damit nur gesagt, dass die in dem Weltraum befindlichen Körper in diesem Raume sind oder in seiner Ausdehnung enthalten sind. Dies ist aber eine so leere Tautologie, dass jeder Knabe sich jetzt ihrer schämen würde.

152. Th. II. L. 6. Erl. (S. 58.) Schon Aristoteles unterschied verschiedene Arten der Bewegung und verstand darunter überhaupt jede Veränderung in den Dingen. Dieser ausgedehnte Begriff hat sich dann auch im Mittelalter erhalten und deshalb zur Eintheilung der Bewegung in verschiedene Arten genöthigt. Unter andern zählt Baco in seinem „Organon" 19 Arten der Bewegung auf. (Bd. XXXII. 333 u. f.) Die Beschränkung des Wortes auf die örtliche Bewegung hat sich seit dem Vorgange von Desc. in der modernen Naturwissenschaft befestigt.

153. Th. II. L. 6. Erl. (S. 58.) Es müsste vielmehr heissen: „Weil er es (durch Festhalten) gewagt habe, „die Einwürfe gegen die Gründe seines Lehrers so „zu widerlegen." Dies zeigt von der Flüchtigkeit in der Abfassung dieser Schrift.

154. Th. II. L. 6. Erl. (S. 59.) Nach den vorhandenen Quellen, namentlich Aristoteles' Physik, Buch 6, Kap. 2, hat Zeno diesen Beweis gegen die Bewegung gar nicht aufgestellt. Sp. muss hier durch falsche Kompilationen irre geführt worden sein, da er bei seiner mangelhaften Kenntniss des Griechischen wahrscheinlich nur lateinische scholastische Werke benutzt hat.

155. Th. II. L. 6. Erl. (S. 61.) Obgleich Zeno diesen Beweis nicht hat, so liegt doch dessen ersten und zweitem Beweise, wie Aristoteles sie aufzählt, derselbe Gedanke unter, den Sp. hier widerlegt. Der Kunstgriff des Zeno besteht nämlich in der Umwandlung des Stetigen des Raumes und der Zeit in unendlich viele gesonderte Raum- und Zeitpunkte. Zeno benutzt die endlose Theilbarkeit des Raumes und der Zeit, die ja auch Desc. und Sp. anerkennen, dazu, die seiende (bejahende, positive) Unendlichkeit solcher Theile, d. h. Punkte, oder ihre seiende unendliche Menge zu behaupten. Giebt man ihm dies zu, so ist Zeno nicht zu widerlegen, da einmal die unendlich vielen Punkte in keiner endlichen Zeit durchlaufen werden können, anderntheils diese Punkte als gesonderte sich darstellen, wo der Uebergang aus einem in den andern fehlt. Kurz, Zeno verwandelt die Stetigkeit von Raum und Zeit, ohne welche keine Bewegung möglich ist, in ihr Gegentheil, in diskrete Punkte, und hat damit allerdings die Bewegung unmöglich gemacht. Sp. fasst deshalb ganz richtig diesen Punkt als den Kern der Sache auf und leugnet das Sein des unendlich Kleinen oder das Sein des positiven Unendlichen; er will nur die endlose Theilbarkeit, d. h. die negative Unendlichkeit einräumen; d. h. er leugnet, dass die Stetigkeit des Raumes durch diese endlose Theilung je vernichtet werden könne. Damit hat er den Kern der Sache getroffen und stimmt mit dem, was in Erl. 113 über den Begriff des Unendlichen gesagt worden

ist. Allein indem Sp. hier das Sein des Unendlich-Kleinen im positiven Sinne bestreitet, geräth er mit seinem eigenen spätern Lehrs. 11 dieses Theils in Widerspruch, wo er ebenso, wie Desc., das wirkliche unendliche Getheiltsein der Körper, also das unendlich Kleine als Seiendes und Positives behauptet.

156. Th. II. L. 6. Erl. (S. 61.) Dies ist der dritte Beweis Zeno's bei Aristoteles, der ruhende Pfeil benannt; man sehe Aristoteles' Physik, Buch 6, Kap. 2. So wie Zeno bei seinen ersten beiden Beweisen die stetigen Raumgrössen in eine unendliche Zahl von Raumpunkten umwandelt, um die Bewegung unmöglich zu machen, so verwandelt er hier die stetige Zeitdauer einer Bewegung in unendlich viele Zeitpunkte, von welchen der einzelne keine Ausdehnung oder Dauer mehr haben soll. Da nun die Bewegung sowohl eine Raum- wie Zeitgrösse, und zwar eine stetige, nach ihrer Natur verlangt, so ist dann allerdings in einem blossen Zeitpunkte die Bewegung unmöglich, und deshalb kann auch durch die Summirung dieser vielen Punkte keine Bewegung herauskommen. Sp. trifft auch hier den Kern der Sache; nur ist seine Darstellung sehr schwerfällig und weitläufig, was eine Folge seiner geometrischen Methode ist. Statt des schwerfälligen Ausdrucks, dass kein Raum und keine Zeit so klein vorgestellt werden könne, dass nicht eine noch kleinere vorstellbar sei, konnte Sp. einfach sagen, dass die Raum- und Zeit-Grösse durch keine fortgehende Theilung je in Punkte (ohne Ausdehnung) umgewandelt werden könne. Zeno will diese Auflösung in Punkte durch die Unendlichkeit der Theilung erweisen; Sp. leugnet einfach, dass dies möglich sei; allein Jeder hat in seiner Weise Recht; Zeno stützt sich auf die Unendlickeit der fortgesetzten Theilung, die eben dadurch die Grösse vernichte und in Punkte verwandle; Sp. stützt sich auf die stetige Grösse, welche jeder Auflösung in Punkte widerstehe. Die wahre Lösung liegt also nicht darin, dass jeder Theil einseitig auf seinem Begriffe verharrt, sondern dass gezeigt wird, wie die Unendlichkeit von Zeno als eine positive, wirklich erreichte behauptet wird, während Sp. diese Unendlichkeit nur als eine negative, nie zu erreichende

behauptet, und dass jene positive Unendlichkeit für den menschlichen Verstand ein Widerspruch (eine beendete Unendlichkeit) enthalte, folglich nicht sein könne, und dass diese negative Unendlichkeit nur eine Beziehungsform im Denken ist.

157. Th. II. L. 6. Erl. (S. 62.) Kurz, Zeno hat die stetige Zeit-Grösse in unendlich viele Zeit-Punkte umgewandelt, was unzulässig ist, weil eine stetige Grösse durch Theilen niemals in Punkte (ohne Ausdehnung) umgewandelt werden kann.

158. Th. II. L. 6. Erl. (S. 62.) Hier werden die übrigen Beweise des Zeno behandelt, die Sp. nicht erwähnt, obgleich sie ebenso bedeutend sind wie die, welche Sp. hier erörtert hat. Eine kurzgefasste Darstellung aller Beweise des Zeno befindet sich S. 38 der Schrift des Herausgebers: „Ueber die Unsterblichkeit". Berlin, bei J. Springer 1865. Diese Beweise dienen als eine der besten Erläuterungen des Unterschiedes zwischen den Seinsbegriffen und den blossen Beziehungsformen, und, in diesem Sinne haben sie ihren unvergänglichen Werth. Mit ihrer Untersuchung haben sich Aristoteles, Bayle, Hegel, Herbart und Andere beschäftigt. Herbart ist dem Zeno beigetreten und hat mit ihm die Realität der Bewegung geleugnet. Hegel hilft sich mit der Verbindung des sich Widersprechenden (des Kontinuirlichen und Diskreten) zu einem Begriff, also mit einem unmöglichen Begriff. Aristoteles ist zu kurz, indess deutet er das Richtige, nur nicht erschöpfend und klar, an. Ohne genaue Kenntniss der Natur der Beziehungsformen und des Begriffes des Unendlichen in seinem negativen und positiven Sinne kann die Widerlegung des Zeno nie gelingen.

159. Th. II. L. 6. Erl. (S. 63.) Der Realismus spricht denselben Gedanken kürzer dahin aus, dass der II. Fundamentalsatz der Erkenntniss über dem I. stehe. (B. I. 68.)

160. Th. II. L. 7. (S. 63.) Desc. hat diesen Satz nicht als einen besondern hingestellt, sondern in dem

Begriffe des Stosses zu § 33, 40. II. der Prinzipien, als selbstverständlich vorausgesetzt. Sp. macht daraus einen Lehrsatz mit umständlichem Beweis. Für die moderne Auffassung, welche in dem Begriffe des Körpers die Undurchdringlichkeit festhält und den Körper gerade dadurch von dem leeren Raume unterscheidet, ist dieser Lehrsatz 7 ebenfalls nur eine schon in dem Begriff des Körpers enthaltene Bestimmung, also ein blos analytisches Urtheil. Allein da nach Desc. und Sp. das Wesen des Körpers nur in seiner Ausdehnung (nicht in der Härte oder Undurchdringlichkeit) besteht, so ist für diese der Satz nicht so selbstverständlich, als sie meinen, da die Erfahrung lehrt, dass eine bestimmte räumliche Ausdehnung sich von jedem Körper beliebig durchdringen lässt, mithin offenbar auch zwei solche Ausdehnungen einander durchdringen könnten, und dies also auch für die Körper gelten muss, wenn ihr Wesen nur in der Ausdehnung besteht. Sp. beruft sich hier auf Lehrs. 4 oben; allein dieser sagt nur, „dass derselbe Raum das „eine Mal nicht mehr an Körper enthalten könne als das „andere Mal," weil Raum und Körper identisch seien. Ist dies der Fall, so würde vielmehr das Gegentheil folgen, dass die Körper sich durchdringen können, weil die Räume sich durchdringen lassen. Indess läuft das Ganze auf einen Wortstreit hinaus. Man sieht, Desc. und Sp. können die Undurchdringlichkeit der Körper für ihre Mechanik nicht entbehren, und deshalb überträgt Sp. diese Undurchdringlichkeit auch auf die blosse Ausdehnung, weil der Körper mit ihr identisch gesetzt worden ist. Anstatt dass Lehrs. 4 einen Beweis für die Undurchdringlichkeit der Körper enthält, ist er vielmehr die blosse Behauptung, dass der Körper undurchdringlich sei, und in Wahrheit nur eine Folgerung von dieser blossen Behauptung auf die Undurchdringlichkeit des Raumes. So zeigt sich, dass, wenn man die Beobachtung und Induktion verlässt und statt deren diese deduktive Methode benutzt, man zu Voraussetzungen getrieben wird, die ganz willkürlich erscheinen, und dass man, um diese Willkür hier zu verdecken, die Undurchdringlichkeit auf die blosse Ausdehnung übertragen muss, wo weder die Erfahrung sie zeigt, noch die Wissenschaft derselben zu ihrer Entwickelung bedarf.

161. Th. II. L. 8. (S. 64.) Desc. erwähnt diesen Satz in seinen Prinzipien nicht; wahrscheinlich, weil er aus dem Begriff der Bewegung und der Nicht-Anerkennung eines Vacuum's von selbst folgt.

162. Th. II. L. 8. Erl. (S. 64.) Dieser Zusatz richtet sich gegen die Lehre der Scholastiker, wonach den Körpern gewisse Sympathien zugeschrieben wurden, die sie innerlich antrieben, sich mit andern zu verbinden, und ebenso Antipathien, welche von innen aus sie zur Trennung antrieben. Auch gab man dem Leeren eine Art anziehender Kraft, vermöge deren es sich selbst immer mit einem erfüllenden Körper versorgte. Solche Annahmen heben indess die einfachen Gesetze der Mechanik auf und sind deshalb schon von Desc. ausser Anwendung gelassen und beseitigt worden.

163. Th. II. L. 8. Z. (S. 64.) Man sehe § 33, II. der Prinzipien und Erl. 122, wo die Bedenken gegen diese Sätze dargelegt sind.

164. Th. II. L. 9. (S. 65.) Man sehe § 33, II. der Prinzipien, wo Desc. dasselbe sagt.

165. Th. II. L. 10, 11. **(S. 66.)** Lehrs. 10 und 11 sind den §§ 33—35, II. der Prinzipien entlehnt. Sie führen, wenn man kein Vacuum annimmt, zu einer wirklich vorhandenen Theilung des Stoffes in unendlich kleine Theile, d. h. zum Dasein eines positiven Unendlich-Kleinen. Deshalb erklärt auch Desc. in § 34, 35. II. der Prinzipien, dass diese Thatsache zwar nicht bezweifelt werden dürfe, aber von dem beschränkten menschlichen Verstande nicht gefasst werden könne. Man sehe Erl. 149. Sp. hat diese Bemerkung nicht mit aufgenommen, obgleich sie für ihn noch viel nothwendiger war, da er kurz vorher bei der Widerlegung der Beweise Zeno's gegen die Bewegung selbst angenommen hat, dass ein positives unendlich Kleines nicht möglich sei. (Erl. 155. 156.)

166. Th. II. L. 11. Erl. (S. 66.) Der Satz ist aus § 36, II. der Prinzipien entlehnt.

167. Th. II. L. 13. (S. 67.) Desc. hat diesen Satz ebenfalls, allein nicht mit einem so strengen Beweise; § 36, II. der Prinzipien sagt Desc. nur, „es ist eine Voll„kommenheit in Gott, dass er nicht blos an sich unver„änderlich ist, sondern dass er auch auf die möglichst feste „und unveränderliche Weise wirkt, so dass mit Ausnahme „der Veränderungen, welche die klare Erfahrung oder die „göttliche Offenbarung ergiebt, wir keine weitere in seinen „Werken annehmen dürfen.“ Desc. erfasste nämlich den Willen Gottes als frei, im Sinne der Wahlfreiheit, und deshalb war er zu diesen vorsichtigen Ausdrücken genöthigt. Sp. erkennt aber in seiner Philosophie diese Freiheit in Gott nicht an; auch ist nach ihm das Wollen und das Erkennen Gottes dasselbe. Deshalb kann Sp. diesen Satz viel strenger beweisen als Desc. Indess ist dies ein Punkt, wo Sp. nicht bei der reinen Lehre von Desc. stehen bleibt. Man sehe Erl. 105.

168. Th. II. L. 13. Erl. 1. (S. 67.) Im Anfange dieses Zusatzes geht Sp. mit Desc. (nach Erl. 167); aber der Schluss geht über Desc. hinaus, welcher die Theologie über die Philosophie stellt.

169. Th. II. L. 14. (S. 68.) Man sehe § 37, II. der Prinzipien. Sp. stellt den hier gegebenen Beweis als seine eigene Zuthat hin; allein Desc. stützt den Satz auch auf die Unveränderlichkeit Gottes und daneben noch auf den Satz des Plato und Aristoteles, dass keine Sache ihrer Natur nach zu ihrem Gegentheile beitragen könne, welchen letzten Satz Sp. nicht mit aufgenommen hat, da er ihm wahrscheinlich zu scholastisch erschien.

170. Th. II. L. 15. (S. 68.) Man sehe § 39, II. der Prinzipien. Sowohl Desc. wie Sp. geben einen Beweis für diesen Satz, aber in verschiedener Weise; Beide beginnen mit der steten Erhaltung der Bewegung durch Gott, und Desc. sagt dann: „Gott erhält die Bewegung genau in der „Art, wie sie in dem Augenblick ist, wo er sie erhält, „ohne Rücksicht auf die Art, die sie vielleicht vorher hatte.“ Die Schwäche dieses Beweises liegt darin, dass es für Zeitpunkte überhaupt keine Bewegung giebt; jede Bewegung braucht eine Raum- und Zeitgrösse, und deshalb

kann ihre Erhaltung, wenn sie in Zeitpunkten geschieht, nie ihre Richtung bestimmen. Sp. giebt deshalb einen anderen Beweis, der darauf beruht, dass die gerade Linie die kürzeste zwischen zwei Punkten ist, und deshalb eine krumme Bewegung von dem einen Punkt zu dem anderen „eine grössere Dauer enthalten würde als eine andere (die gerade), was man nicht annehmen dürfe.“ Dieser Beweis ist aber nicht besser wie der des Desc.; denn wenn die Bewegung in jedem Moment nur auf Gottes Erhaltung beruht, so hat sie in sich selbst weder einen Trieb auf die gerade noch auf die krumme Richtung; sie würde vielmehr für sich allein jeden Moment erlöschen, wenn Gott sie nicht von Neuem erschüfe. Die Richtung ist also blos ein Werk Gottes, da die einzelnen Momente einer Bewegung, als blosse Punkte, gar keine Richtung enthalten können, und als Werk Gottes verträgt sich das Krumme hier so gut wie das Gerade mit dem Wesen Gottes, woraus erhellt, dass dieser Beweis nichts beweist.

171. Th. II. L. 15. Erl. (S. 69.) Hier sucht Sp. selbst seinen Beweis zu verstärken; er nimmt deshalb die Definition der Bewegung zu Hülfe; allein diese Difinition ist ja erst ein aus den wahrgenommenen Bewegungen gemachter Extrakt, der deshalb nicht zur Begründung neuer Eigenschaften benutzt werden kann, die über die Wahrnehmung hinausgehen. Sodann gelingt der Beweis erst dadurch, dass die gerade Bewegung die einfachste sein soll, und dass die krummlinige mehr oder einen Zusatz enthalten soll. Allein dies sind willkürliche Annahmen, die auf willkürlichen Definitionen beruhen und das Beweisthema schon antizipiren. Dies lehrt, dass es sich hier nur um einen Erfahrungssatz handelt, der lediglich aus der Beobachtung entlehnt werden kann und worden ist.

172. Th. II. L. 16. (S 70.) Man sehe § 39, II. der Prinzipien, wo auch Desc. diesen Fall behandelt und einen Beweis aufstellt, der aber wenig sagen will. An sich folgt dieser Lehrsatz schon aus Lehrs. 15. Das Neue hier scheint nur darin zu liegen, dass diese Linie für eine Tangente erklärt wird, d. h. für eine gerade Linie, die die krumme Linie nur in einem Punkte berührt. Der Beweis, den Sp. hier dafür versucht, ist nicht ganz überzeugend; die Bewegung des Steins nach K ist nicht so

unzweifelhaft, als Sp. annimmt. Dagegen folgt die Tangente einfach daraus, dass die Schleuder sich im Kreise bewegt, während ohne ihren Anhalt der Stein sich in gerader Linie bewegen würde; diese gerade, von einem Punkte des Umringes ausgehende Linie kann in diesem Fall nur eine Tangente sein.

173. Th. II. L. 16. (S. 71.) Diese Annahme erscheint willkürlich und erschüttert deshalb die Kraft dieses Beweises; erst bei einem Vieleck von unendlich vielen Seiten (gleich dem Kreise) verschwindet diese Willkür, allein eben deshalb antizipirt dieser Beweis das Thema und dreht sich deshalb in einem fehlerhaften Zirkel.

174. Th. II. L. 16. B. 2. (S. 72.) Dieser Beweis ist eine Zuthat von Sp.; Desc. hat ihn nicht.

175. Th. II. L. 17. (S. 73.) Man sehe § 39, II. der Prinzipien am Schluss. Desc. behandelt mit Recht den Satz als eine selbstverständliche Folge von Lehrs. 15; es ist ein Fehler, dass Sp. ihn als einen Lehrsatz behandelt; als solcher müsste er einen neuen Inhalt bieten, was nicht der Fall ist.

176. Th. II. L. 18. (S. 73.) Mit diesem Lehrsatz beginnt die Lehre vom Stoss oder von der Mittheilung der Bewegung, welche Desc. von § 40, II. der Prinzipien ab behandelt.

176 b. Th. II. L. 18. (S. 73.) Man sehe § 40, II. der Prinzipien. Sp. löst das dort von Desc. aufgestellte dritte Gesetz der Bewegung in mehrere hier folgende Lehrsätze auf, um einen strengeren mathematischen Beweis zu geben, als Desc. bietet. Indess wollen diese hier gegebenen Beweise nicht viel sagen; sie beruhen auf früheren Axiomen und Lehrsätzen, die nur den Schein einer deduktiven Begründung haben, in Wahrheit aber abstrakte Auszüge aus Beobachtungen viel konkreterer Fälle sind und erst auf dem Wege der Induktion aus diesen gefunden sind. Nachdem Sp. zunächst so die konkreten Erscheinungen *a posteriori* in abstrakte Sätze zerlegt hat, ist es natürlich dann nicht schwer, aus diesen abstrakten Sätzen, anscheinend *a priori*, wieder die konkrete Erscheinung abzuleiten. (Man

sehe das Vorwort.) Allein Jedermann fühlt, dass dies nur der Schein einer deduktiven Begründung ist. Hätte man nicht die Erfahrung zum Anhalt, so würde der Satz vom Zurückstoss des Körpers A nie *a priori* bewiesen werden können, wie denn überhaupt die ganze Lehre von der Mittheilung der Bewegung durch den Stoss zu den wunderbarsten Naturgesetzen gehört, wo man sich zuletzt bei dem Gesetze in seiner einfachsten und obersten Gestalt als einem durch die Beobachtung gegebenen, aber nicht zu beweisenden beruhigen muss. (Phil. d. W. 203.) Uebrigens übersieht Sp. eine Hauptbedingung für diese Lehrsätze, nämlich die volle Härte der sich stossenden Körper, welche Desc. ausdrücklich erwähnt.

177. Th. II. L. 19. (S. 74.) Diese Trennung der Richtung von der Bewegung an sich ist sehr wichtig für die Mechanik; allein sie ist ebenfalls nur aus der Beobachtung zu rechtfertigen und lediglich aus ihr näher zu bestimmen; abgesehen davon und *a priori* ist auch hier nichts zu beweisen. Erst weil die Beobachtung ergiebt, dass ein Körper durch den Anstoss zurückprallen, also seine Bewegung voll behalten, aber dabei die Richtung ändern kann, ist man berechtigt, dergleichen Gesetze aufzustellen, die dann aber nie deduktivisch erweitert, sondern immer nur durch Beobachtung und sorgsame Induktion ihre weitere Entwickelung und Besonderung erhalten können.

Desc. hat diesen Satz in § 41, II. der Prinzipien; er versucht dort ebenfalls eine Begründung *a priori*.

178. Th. II. L. 20. (S. 74.) Man sehe § 40, 42, II. der Prinzipien. Der Beweis dieses wichtigen Gesetzes wird von Desc. auf die unveränderliche Wirksamkeit Gottes gestützt; die scheinbare geometrische Begründung von Sp. hier läuft auf dasselbe hinaus, weil der angezogene Lehrs. 13 auch nur diese unveränderliche Wirksamkeit Gottes ausspricht.

179. Th. II. L. 21. (S. 74.) Bei jeder Bewegung bestehen drei Bestimmungen: 1) die Grösse des bewegten Körpers (eigentlich die Masse des in ihm enthaltenen Stoffes), 2) die Schnelligkeit seiner Bewegung, und 3) die Richtung seiner Bewegung. Nachdem Sp. die Richtung

abgetrennt hat, bleiben für die Bewegung nur die beiden anderen Bestimmungen, und so berechnet sich das Maass der Bewegung: 1) nach der Masse des Körpers und 2) nach seiner Schnelligkeit, oder zusammen aus dem Produkte von beiden. Bei jeder Mittheilung einer Bewegung durch Stoss wird deshalb, wenn die Bewegung überhaupt auf ihre Quantität geprüft werden soll, sowohl die Masse wie die Schnelligkeit beider Körper zu betrachten sein, und die Schnelligkeit kann durch ihr Mehr das Weniger der Masse ersetzen, und umgekehrt. Dies ist es, was Desc. in sein drittes Gesetz § 40 zusammen aufgenommen hat, und was Sp. des strengeren Beweises halber hier in mehrere einfachere Lehrsätze zerlegt. — Der Kernpunkt liegt in der Frage, wie es möglich ist, dass die Bewegung des einen Körpers dem andern durch Stoss sich mittheilen kann, und zwar nach dem festen Gesetz, dass die Summe der Bewegung beider sich dabei nicht ändert. Dafür giebt es keinen Beweis *a priori*; der Satz ist blos durch Beobachtung und Induktion festzustellen. Auch Desc. hat dafür in § 42, II. Prinzipien nur die Allmacht Gottes als Grund angegeben.

180. Th. II. L. 22. (S. 75.) Sp. fühlte, dass der Satz, dass das Mehr an Schnelligkeit das Weniger an Masse bei der Bewegung ersetzen kann, oder dass die Grösse einer Bewegung sich aus dem Produkt seiner Masse und seiner Schnelligkeit bildet, eines besonderen Beweises bedürfe. Desc. hatte dies in § 43, II. der Prinzipien nur sehr unzureichend gethan; deshalb giebt Sp. diesen besonderen Lehrs. 22 hier, durch welchen er diesen Mangel ergänzen will. Allein man bemerkt leicht, dass sein Beweis unzureichend ist. Er beweist wohl, dass die Schnelligkeiten allein sich unter einander messen und vergleichen lassen, aber nicht dass die Schnelligkeit die Masse vertreten kann, was er hier zwar noch nicht direkt behauptet, aber doch darin versteckt, dass er die Bewegung oder die Kraft mit der Schnelligkeit wachsen lässt. Indem Sp. in Lehrs. 21 dasselbe von der Masse sagt, ergiebt sich dann von selbst die Folge, dass die Bewegung das Produkt aus beiden ist. Dieser wichtige Punkt bleibt hier bei Sp. ganz unbewiesen; er wird nur gleichsam eingeschmuggelt, indem er die verdoppelte Schnelligkeit aus einer verdoppel-

ten Kraft ableitet, womit schon das *thema probandum* antizipirt wird, weil Sp. diese Kraft wieder mit der Bewegung identifizirt. — Man sieht hieraus, was solche angeblich mathematische oder *a priori* Beweise werth sind.

181. Th. II. L. 22. Z. 1. (S. 76.) Hier ist das Grundgesetz, dass die Grösse der Bewegung dem Produkt aus der Masse und der Schnelligkeit des bewegten Körpers gleich ist, ausgesprochen. Der Beweis ist auf die vorgehenden Lehrsätze gestützt; deren Beweis *a priori* ist aber verfehlt, und deshalb ist auch dieser Zus. 2. nicht *a priori*, sondern nur durch Induktion und Beobachtung zu begründen.

182. Th. II. L. 22. Z. 3. (S. 76.) Dieser Unterschied ist schwer zu fassen; sachlich ist er auch nicht vorhanden, sondern nur in Beziehung auf des Sp. Definition der Bewegung; im ersten Sinne ist die Schnelligkeit, als Trennung von den berührenden Körpern, identisch mit der Bewegung (nach ihrer Definition); im zweiten Sinne ist sie etwas Anderes, weil die Trennung von den berührenden Körpern dabei ganz fortgelassen ist. — Es sind Spitzfindigkeiten, zu denen erst die Zerreissung der konkreten Erscheinungen in abstrakte und zum Theil mangelhaft ausgedrückte Bestimmungen den Verfasser nöthigt.

183. Th. II. L. 23. (S. 77.) Man sehe § 43, II. der Prinzipien. Sp. leitet den Satz aus der Beharrlichkeit aller Zustände, für sich betrachtet, ab. Allein in dem Lehrs. 23 steckt viel mehr; nämlich, dass die Grösse einer Veränderung sich nach der Grösse ihrer Ursache bestimmt, was in dieser abstrakten Allgemeinheit als Naturgesetz nicht zugelassen werden kann und bekanntlich innerhalb der Organismen und bei der Kausalität zwischen Körper und Seele auch erfahrungsmässig nicht besteht, da hier die Wirkung sehr oft nicht in gleichem Verhältniss mit der Ursache wächst oder fällt. Deshalb hat auch Desc. einen solchen Satz nicht in seinen Schriften aufgestellt.

184. Th. II. L. 24. (S. 17.) Man vergl. § 46, II. der Prinzipien. Desc. giebt keine solche Beweise, wie es Sp. hier thut, sondern begnügt sich, diese Sätze für die

selbstverständliche Folge seiner drei Gesetze der Bewegung zu erklären. Im Grunde thut auch Sp. nur dasselbe; es ist blos Alles breiter ausgeführt, und darin soll der Werth der mathematischen Methode liegen. Allein der Werth dieser Methode in der Geometrie liegt nicht in solcher offenbaren blossen Wiederholung früherer Sätze innerhalb des neuen Lehrsatzes, sondern in dem erst durch die Hülfskonstruktionen nachgewiesenen Umstande, dass der neue Lehrsatz die Gestalten früherer Lehrsätze in sich verbirgt. Auch werden in der Geometrie diese früheren Lehrsätze selbstständig aus ihren eigenen Gestalten erwiesen; hier aber sind jene früheren Lehrsätze nur Abstrakta, die aus der Beobachtung konkreter Vorgänge ausgezogen worden sind und deshalb in ihrer Beweiskraft nicht weiter gehen können, als die konkreten Vorgänge, aus denen sie ausgetrennt worden sind. (Man sehe das Vorwort.) Deshalb ist die mathematische Methode hier nur eine leere Form; die Beweise drehen sich im Kreise; diese früheren Lehrsätze und Grundsätze sind hier erst aus den Vorgängen ausgezogen, die der spätere Lehrsatz wieder aus ihnen beweisen will.

185. Th. II. L. 25. (S. 78.) Man sehe § 47, II. der Prinzipien. Der Kern des Beweises dieses wichtigen Satzes liegt darin, dass B als die grössere Kraft gilt und deshalb in dem Kampfe mit einer schwächeren Kraft sich von dieser auch nicht in seiner Richtung ändern lässt, sondern nur die Richtung der schwächeren ändert. Dieser Hauptpunkt wird auf Gr. XX. gestützt, der aber als eine blosse tautologische Beziehungsform dazu nicht hinreicht. Es könnte sich recht wohl auch anders in der Natur verhalten; so könnte z. B. B seine Richtung in solchem Falle nicht ganz, sondern nur theilweise (ins Schiefe) ändern; oder die Berührung könnte, wie bei dem Stosse, einen Theil der Bewegung von B nach A überführen, so dass A dann schneller wie B sich bewegte. Zeigte die Beobachtung wirklich solche Vorgänge, so würden auch die Lehrsätze und Grundsätze sich danach modeln und die deduktive Methode würde dann ebenso, wie jetzt, eine Reihe von Axiomen zurechtlegen, aus denen dann das Entgegengesetzte von dem hier Vorgetragenen, und doch in mathematischer Strenge gefolgert würde. Dies zeigt,

wie diese Methode hier insoweit nur ein blendender Schein ist, als sie sich über die Beobachtung und Erfahrung erheben will.

186. Th. II. L. 26. (S. 78.) Desc. hat diesen Lehrsatz nicht; er folgt nur indirekt aus § 52, II. der Prinzipien. Der Satz selbst ist unzweifelhaft, wenn einmal feststeht, dass die Grösse der Bewegung dem Produkte aus der Masse und Schnelligkeit gleich ist. In dieser Weise führt auch Sp. den Beweis, und es treffen ihn deshalb alle jene Bedenken, welche der deduktiven Begründung jenes Satzes in Erl. 179 entgegengestellt worden sind.

187. Th. II. L. 26. Z. (S. 79.) Dieser Satz ist dunkel, weil man nicht ersieht, was Sp. unter „Mehr als die Hälfte der Richtung“ versteht. Die veränderte Richtung misst sich offenbar nur an der Grösse des Winkels, den sie mit ihrer früheren macht; eine Veränderung zur Hälfte würde also eine Richtung bezeichnen, die mit der früheren einen rechten Winkel bildete. Ob dies aber Sp. so gemeint hat, ist zweifelhaft; doch scheint nach seiner Erläuterung zu Lehrs. 27 es seine Meinung zu sein. Noch dunkler ist, ob bei dieser Rechnung der Verlust an Richtung mit dem Verlust an Bewegung addirt oder multiplizirt werden soll. Desc. hat diesen Satz nicht; indess sehe man § 49, II. der Prinzipien.

188. Th. II. L. 27. (S. 80.) Man sehe § 52, II. der Prinzipien. Indess behandelt Desc. da nicht diesen einfacheren Fall, sondern den verwickeltern, dass auch die Masse der Körper nicht gleich ist. — Die logisch-richtige Ableitung des hier geführten Beweises aus den angezogenen Unterlagen ist unzweifelhaft; die Frage ist nur, ob diese Unterlagen selbst in richtiger Weise *a priori* oder deduktivisch bewiesen sind, weshalb die bei denselben gegebenen Erläuterungen nachzusehen sind.

189. Th. II. L. 27. Z. (S. 80.) Die Frage, welcher von zwei Körpern seine Richtung ändern soll, bestimmt sich nach Lehrs. 25 lediglich nach der Grösse ihrer Bewegung, d. h. nach dem Produkt ihrer Massen und Schnelligkeiten. Deshalb steckt in der grösseren Schnellig-

keit ein Moment für die grössere Bewegung also auch für die Erhaltung der eigenen Richtung, was aber durch die geringere Menge der Masse wieder aufgehoben werden kann.

190. Th. II. L. 27. Erl. (S. 81.) Diese Erläuterung zeigt wohl die Selbstständigkeit der Richtung, insofern sie sich verändern kann, ohne dass die Bewegung des Körpers sich ändert, allein die Vergleichung der schiefen Richtung mit der geraden und ihre Messung nach dem umgekehrten Verhältniss ihrer durchlaufenen Wege wird hier zwar behauptet, aber bleibt völlig unerwiesen und kann nur mittelst des Parallelogramms der Kräfte bewiesen werden, welchen wichtigen Lehrsatz Sp. jedoch nicht hat.

191. Th. II. L. 28. (S. 82.) Dieser Schluss ist unverständlich, da ja die Richtung von der Bewegung unabhängig ist, und deshalb eine Veränderung in letzterer nicht den mindesten Einfluss auf die Richtung zu haben braucht. Sp. sagt: *Determinatio;* allein damit kann nur die Richtung im Gegensatz zum *Motus* bezeichnet sein. Man vergl. Erl. 187.

192. Th. II. L. 28. (S. 83.) Desc. behandelt diesen Satz in § 49, II. der Prinzipien; sein Beweis ist aber ein anderer; Desc. sagt: „denn ein ruhender Körper wider„steht einer schnellen Bewegung mehr als einer langsamen; „deshalb ist die Kraft zu widerstehen in dem Ruhenden „grösser als die zum Forttreiben in dem anderen.“ Dieser Satz ist theils ungenügend, theils nicht bewiesen; deshalb hat ihn Sp. durch einen anderen Beweis ersetzt, der zwar aus den vorgehenden Axiomen und Lehrsätzen logisch folgt, bis auf den in Erl. 191 erwähnten Punkt, der aber doch nicht als ein deduktiver Beweis gelten kann, weil seine Unterlagen nicht deduktiv bewiesen sind, sondern versteckte Abstrakta aus Beobachtungen sind, also *a posteriori* oder induktiv gewonnen sind.

193. Th. II. L. 29. (S. 84.) Man sehe § 50, II. der Prinzipien. Desc. giebt keinen besonderen Beweis für diesen Satz. Sp. fühlte, dass dies sehr nöthig sei, und er hat deshalb einen solchen deduktivisch versucht. Die Mängel der deduktiven Methode sind aber hier dieselben

wie die in Erl. 192 dargelegten. Interessant ist hier der Beweis nur insofern, als man hier eher ersehen kann, was Sp. unter „weniger als die Hälfte seiner Richtung“ versteht. (Erl. 187.) Hier behält nämlich B auch nach dem Stoffe seine Richtung unverändert und veranlasst auch A zu einer Bewegung in gleicher Richtung. In Wahrheit erleidet also die Richtung von B durch ihre Mittheilung an A keine Veränderung oder Verminderung; vielmehr trifft die Verminderung nur die Bewegung von B, welches einen Theil davon an A in diesem Falle abgiebt. Dennoch will Sp. hier auch einen Verlust an Richtung behaupten und mit in Rechnung stellen, was offenbar gegen die Erfahrung, spricht und auf falschen Abstraktionen beruht, die eben nur gemacht sind, um damit dann solche Sätze, wie hier, deduktivisch zu beweisen. Vielmehr ergiebt die Beobachtung, dass die Richtungen sich ohne Verlust mittheilen, wenn sie geradeaus erfolgen.

194. Th. II. L. 30. (S. 84.) Man sehe § 51, II. der Prinzipien, wo zwar Desc. keinen besonderen Beweis giebt, aber den Satz bestimmter, der Grösse der Bewegung in A und B nach, ausdrückt, während Sp. diesen wichtigen Punkt hier ganz offen lässt.

Im Uebrigen treten gegen den von Sp. hier gegebenen Beweis dieselben Bedenken, wie sie in Erl. 193 besprochen worden, hervor, und zwar in noch stärkerem Maasse. Sp. vergleicht hier die Richtung mit der Bewegung, ohne ein gemeinsames Maass für beide aufzustellen. Zu dem kommt noch, dass er hier der Ruhe die gleiche Kraft (Stärke) wie der Bewegung zuschreibt und nur so seinen Beweis führen kann, was allerdings mit Desc. stimmt, aber von Sp. noch nicht hervorgehoben worden ist. Endlich springt Sp. in diesem Beweise in der Mitte von der bisherigen Methode ab, wonach die in dem Lehrsatz aufgenommene Veränderung als die kleinste und deshalb als die wahre dargelegt wird. Deshalb hätte die zweite Hälfte des Beweises für sich genügt. Diese Ungleichheit erklärt sich daraus, dass Sp. in seinem Lehrsatz nicht angegeben hat, welcher Theil der Bewegung auf A übergeht, und mit welchem übrigen Theile B zurückprallt.

195. Th. II. L. 31. B. 1. (S. 85.) Dieser Satz hat selbst in seiner d e d u k t i v e n Begründung grosse Beden-

ken, wenn man nach § 45, II. der Prinzipien verfährt, wonach dieser Fall auf den einfacheren zurückgeführt werden kann, dass das langsamere A vielmehr als ruhend behandelt wird, und B nur um so viel an Schnelligkeit vermindert angenommen wird, als davon bei A abgenommen ist. Dann fällt der Fall genau mit Lehrs. 28 zusammen, woraus sich ergeben würde, dass B von dem langsamen A mit seiner verminderten Schnelligkeit zurückprallen würde. Allerdings würde dies wieder gegen die Unveränderlichkeit der Menge der Bewegung beider Körper verstossen.

196. Th. II. L. 31. B. 2. (S. 85.) Offenbar hätte dieser wichtige Lehrsatz in die Darstellung hier aufgenommen und bewiesen werden müssen, anstatt deshalb nur auf die Dioptrik von Desc. zu verweisen.

197. Th. II. L. 31. Erl. (S. 86.) Man sehe § 45 und 53, II. der Prinzipien. Desc. hat dort den Gegensatz von harten und flüssigen Körpern; zwischen beiden liegen die weichen, deren Veränderungen sich aus den Gesetzen jener berechnen lassen, wenn man sie zu einem Theil als harte und zu einem Theil als weiche behandelt. Sp. erwähnt diesen Unterschied hier noch gar nicht; indess kommt er am Schluss von Th. II. auf den Begriff des Flüssigen, wonach es nur in einer Bewegung der kleinsten Theilchen des Körpers besteht, während bei dem Harten diese ruhen; deshalb hat er diesen Unterschied hier nicht vorangestellt; vielmehr gelten hier alle Körper und alle ihre Theilchen als harte. Man sehe § 54, II. der Prinzipien.

198. Th. II. L. 32. (S. 86.) Man sehe § 56, II. der Prinzipien, wo Desc. schon denselben Beweis hat.

199. Th. II. L. 33. (S. 87.) Da die Bewegung und der Stoss der kleinsten (flüssigen) Theilchen auf B sich gegenseitig aufhebt, so ist es nach dem Lehrs. 32 selbstverständlich, dass die kleinste Kraft dem B, sei B auch noch so gross, eine Bewegung mittheilen wird. Das allein Merkwürdige bei dieser Bewegung von B innerhalb solcher Flüssigkeit ist, dass hierbei das Gesetz in Lehrs. 29 und 31 nicht gelten soll, wonach die Bewegung von B sich nach seiner

Grösse im Verhältniss zur Grösse des stossenden Körpers (oder Kraft) bestimmt, wonach also die Bewegung von B für eine gleiche stossende Kraft langsamer ist, wenn B grösser ist, als wenn es kleiner ist; vielmehr soll hier die Bewegung von B sich lediglich nach der Grösse der stossenden Kraft und nicht auch nach der Grösse von B bestimmen. Dieser Punkt ist es allein, der dem Lehrs. 29 widerspricht, und der deshalb eines besonderen Beweises bedarf. Aber gerade diesen Punkt hat Sp. übergangen; das, was er in seinem Lehrsatz und Beweise bietet, stimmt vielmehr mit Lehrs. 29. Auch später wird dies von Sp. nicht nachgeholt. Dies zeigt abermals die Flüchtigkeit, mit der diese Schrift verfasst ist. Desc. giebt sich dagegen viel Mühe, diesen abweichenden Umstand zu rechtfertigen, obgleich er ihn nicht scharf genug hervorhebt. Der Kern seiner Ausführung besteht darin, dass, wenn das Gleichgewicht der von beiden Seiten auf B stossenden Theilchen durch eine äussere hinzukommende Kraft aufgehoben ist, die dadurch zurückweichenden Theilchen nicht ihre Bewegung verlieren, sondern nur ihre Richtung ändern. Deshalb können nun die Theilchen, welche mit der äusseren Kraft in der Richtung übereinstimmen, sich in ganzer Kraft mit der äusseren Kraft verbinden (weil eben die ihnen entgegengesetzt stossenden eine andere Richtung angenommen haben, also nicht mehr hemmen), und deshalb kann das Gesetz in Lehrs. 29 wegen des Hinzutritts dieser vielen stossenden Theilchen nicht gelten, sondern bei der grossen Zahl dieser Theilchen ist die Bewegung von B dieselbe, mag B gross oder klein sein, weil mit seiner Grösse auch die Zahl der stossenden Theilchen wächst.

200. Th. II. L. 34. (S. 87.) Dieser Lehrsatz stimmt mit § 58, II. der Prinzipien; allein nicht sein Beweis; vielmehr widerstreitet dieser nicht blos der Auffassung von Desc. (Vergl. Erl. 199), sondern auch dem hier folgenden Lehrs. 35, wonach B den grössten Theil seiner Bewegung von den ihn umgebenden Körperchen erhalten soll. Sp. spricht zwar in Lehrs. 34 nur von der Schnelligkeit; allein in der Bewegung, Lehrs. 35, ist ja die Schnelligkeit als ein integrirendes Moment mit enthalten. Sp. ist in diese Verwickelung gerathen, weil er sich gegen die Folgerung schützen wollte, dass der Stoss gegen B auch

zu einer schnelleren Bewegung des B führen könnte, als sie in dem Körperchen besteht, was nicht der Fall ist, aber von Desc. anders begründet wird.

201. Th. II. L. 35. (S. 88.) Man sehe § 59, II. der Prinzipien. Sehr interessant ist der von Sp. hier gegebene Beweis. Das, was in Erl. 199 ihm als ein Mangel vorgehalten wurde, nämlich dass er die Grösse der Bewegung von B im Verhältniss zur Grösse des äusseren Anstosses ganz unbestimmt lasse, dies schiebt Sp. hier als bereits bewiesen ein und benutzt es nun, um darzulegen, dass die Bewegung des B nicht blos von der äusseren Ursache, sondern zum grössten Theil von den kleinen Körperchen komme. Gerade dieser schwierige Punkt, dass die Bewegung von B hier nicht nach der Grösse von B wechselt, ist dort von Sp. übersprungen und unbewiesen geblieben, und trotzdem benutzt er hier diesen Satz, um damit wichtige Folgerungen über die Ursachen der Bewegung im Flüssigen abzuleiten.

202. Th. II. L. 35. Z. (S. 88.) Dieser erläuternde Zusatz von Sp. hebt die in Erl. 200 und 201 aufgestellten Bedenken nicht; man müsste denn diesen an sich dunklen Zusatz in dem Sinne des Desc. § 57, II. der Prinzipien, und so wie er in der Erl. 199 dargelegt worden ist, verstehen; in diesem Falle hätten aber auch die vorgehenden Lehrsätze in diesem Sinne bewiesen werden müssen.

203. Th. II. L. 36. (S. 90.) Dieser Lehrs. 36 ist nur eine einfache Folge aus Lehrs. 33—35; Desc. hat ihn deshalb auch nicht als etwas Besonderes hervorgehoben, sondern nur die Beschreibung dieses Vorganges in § 54 und 56, II. der Prinzipien vorausgeschickt, um daran die Darstellung der hier einwirkenden Gesetze anzuknüpfen. — Diese Ansicht des Desc. über die Natur des Flüssigen, welche Sp. hier noch mehr zu begründen versucht, ist gewiss scharfsinnig und als erster Versuch, die Aggregatzustände der Körper aus den einfachen Grundgesetzen der Mechanik zu erklären, für die Entwickelung der Wissenschaft von hohem Werthe gewesen; allein es steht ihr das Bedenken entgegen, dass, weil die Hand nach allen Richtungen sich ohne Widerstand bewegen kann,

dies nach dieser Hypothese nur dann möglich ist, wenn dieselben Körpertheilchen der Flüssigkeit oder Luft sich nach allen Richtungen wirklich, und zwar gleichzeitig bewegen, wie dies namentlich hier in dem Beweise von Sp. deutlich hervortritt; denn ohnedem könnte höchstens nur ein Körpertheil einer bestimmten Richtung der Hand entsprechen, was bei seiner Kleinheit auf die Bewegung der Hand keinen irgend merkbaren Einfluss haben würde. Diese gleichzeitige Bewegung eines und desselben Körpertheilchens nach unendlich vielen Richtungen ist aber ein Widerspruch und unmöglich. Deshalb hat die moderne Physik keine solche Bewegung der kleinsten Theile des Wassers zur Erklärung von deren Aggregatzustand angenommen, sondern nur einen solchen Druck, welchen jedes Wassermolekül nach allen Richtungen erleidet. Ein solcher Druck ist möglich, insofern ihm eben von der anderen Seite ein Gegendruck gegenübersteht; und ein solcher Druck genügt auch, um die Erscheinungen, welche Desc. erklären will, ebenfalls zu erklären.

204. Th. II. L. 37. (S. 91.) Dieser Lehrsatz ist nur eine Wiederholung von Lehrs. 36; dort heisst es: „Wenn „ein Körper sich nach jeder Richtung mit gleicher Bewe-„gung bewegen könnte, ohne dass ihm andere Körper „widerstehen.“ Hier heisst es: „Wenn der Körper von „einer noch so kleinen Kraft in jeder Richtung bewegt „werden kann“. Dies ist dasselbe; deshalb ist auch der Beweis derselbe.

205. Th. II. L. 37. E. (S. 92.) Sp. hat hier selbst die Quellen seiner Erläuterung angegeben. Der Unterschied zwischen ihm und Desc. ist nur der, dass Desc. den Zustand der flüssigen Körper als Beschreibung voranstellt und dann zu dessen Erklärung seine Hypothese aufstellt, während Sp. umgekehrt mit dem Inhalte dieser Hypothese in Form von Lehrsätzen beginnt und daraus dann den Begriff des Flüssigen ableitet. — Uebrigens wird Sp. unter den „flüssigen“ Körpern auch die Luft mit gemeint haben, da Desc. in § 56 die Luft ausdrücklich dazu zählt.

206. Th. III. Einl. (S. 92.) Dieser Anfang des dritten Theiles ist aus § 4, III. der Prinzipien entlehnt.

207. Th. III. Einl. (S. 92.) Diese Stelle ist aus § 45, III. der Prinzipien entlehnt. Sp. hat indess den Satz weggelassen, worin Desc. ausdrücklich erklärt, dass diese Hypothese unwahr sei, und dass unzweifelhaft die Welt von Anfang ab in aller Vollkommenheit geschaffen worden, mithin der Baum vor dem Samen und der Erwachsene vor dem Kinde dagewesen sei; eine Ansicht, welche auch Aristoteles vertheidigt. (Man sehe dessen Metaphysik, Buch 12, Kap. 10.) Diese Weglassung hängt mit den religiösen Ansichten von Sp. zusammen, in denen er mit Desc. nicht übereinstimmte. Man sehe auch Desc. Methode, Abschn. V. (B. XXV, A. 57.) Sp. spricht sich über diesen Punkt gleich folgend noch genauer aus.

208. Th. III. Einl. (S. 93.) Diese Stelle ist aus §. 42, III. der Prinzipien entlehnt.

209. Th. III. Einl. Hypothesen. (S. 93.) Diese Regeln für eine gute Hypothese sind nicht aus Desc.'s Schriften entnommen, sondern eine Zugabe von Sp.

210. Th. III. Einl. (S. 94.) Etwas Aehnliches sagt Desc. § 4, III. der Prinzipien.

211. Th. III. Einl. (S. 94.) Diese Rechtfertigung der Hypothesen aus dem Vergleich mit der verschiedenen Entstehungsweise der Parabel ist ein Zusatz des Sp., welchen Desc. nicht hat, und der auch nicht richtig ist. Die geometrische Untersuchung der Parabel führt zu verschiedenen in ihr ausschliesslich geltenden Lehrsätzen, genau so, wie es ähnlich auch bei dem Kreise der Fall ist, und erst eine Folge dieser Lehrsätze oder Gesetze ist es, dass man die Entstehung der Parabelgestalt auf mehrfache Weise bewirken kann; z. B. mittelst der Durchschneidung eines Kegels parallel mit der gegenüberliegenden Seite oder durch eine Konstruktion, welche die gleichen Abstände der Punkte in der Parabel von dem innern Brennpunkt und von dem äussern Parameter vermittelt. Indem jede dieser Methoden ein der Parabel ausschliesslich zukommendes Gesetz verwirklicht, kann man sicher sein, dass ihr Ergebniss eine wirkliche Parabel ist, die dann auch alle überhaupt der Parabel zukommenden

Eigenschaften an sich haben muss. Allein wenn es wirklich verschiedene Methoden geben sollte, die Welt, so weit sie uns bekannt ist, in gleich sicherer Weise aus wenigen einfachen Naturgesetzen abzuleiten, so ist doch diese uns bekannte Welt noch nicht die gesammte Welt, und wir haben deshalb keine Gewissheit, dass diese Hypothesen, wenn sie auch alle gleich gut zur Erklärung der uns bekannten Welt zureichen, auch für den uns unbekannten Theil der Welt dasselbe leisten, und dass wir deshalb berechtigt sind, mit jeder dieser Hypothesen über die Wahrnehmung hinaus vorzuschreiten, und dass wir darüber hinaus die Wahrheit erreichen. Vielmehr kann für diesen zur Zeit noch unbekannten Theil der Welt die eine Hypothese sich als die entsprechende, die andere als eine unzureichende erweisen, wenn einmal später die Beobachtung ihre Grenzen bis dahin ausdehnen sollte. Ein Beispiel davon hat man an den verschiedenen Hypothesen für die Bewegung der Himmelskörper, die für die Kenntniss des Himmels, wie sie bei den Griechen bestand, zureichten, von denen aber eine nach der andern aufgegeben werden musste, als die Kenntniss der Vorgänge am Himmel sich erweiterte, bis jetzt nur noch die Hypothese von Keppler und Newton als die genügende übrig geblieben ist. Dasselbe gilt für die zeitliche Entwickelung der Welt in die Zukunft hinein. Wenn auch diese Hypothesen gleich gut für die Gegenwart und Vergangenheit passen, so kann doch für den Fortgang der Dinge in der Zukunft die eine sich besser bewähren als die andere. Nur weil bei der Parabel diese Entwickelung und Veränderung in der Zeit nicht Statt hat, und weil ferner bei ihr Alles erkannt ist und Nichts Unbekanntes noch daneben besteht, ist hier die Art, wie man sich die Entstehung der Parabel vorstellt, gleichgültig und die eine so zutreffend als die andere; denn hier führt jede dieser Arten zu derselben Parabel-Gestalt, mit welcher auch aller weitere Inhalt als derselbe gegeben ist.

212. Th. III. Forderung. (S. 94.) Dieser Abschnitt ist ziemlich wörtlich aus § 46 (nicht § 47) III. der Prinzipien entlehnt. Sp. nennt die hier gemachten Voraussetzungen eine Forderung *(Postulatum)*, in Nachahmung der Postulate

in der Geometrie. Allein man bemerkt leicht, dass sie vielmehr Hypothesen sind, wie auch Sp. selbst sie im gleich Folgenden so nennt, und kein Postulat, welches in der Geometrie eine Aufgabe bezeichnet, deren Ausführung selbstverständlich ist, z. B. zwei Punkte durch eine gerade Linie zu verbinden.

213. Th. III. Einl. Forderung. (S. 94.) Diese Stelle ist aus § 20—23, II. der Prinzipien entlehnt.

214. Th. III. Einl. Forderung. (S. 95.) Man sehe § 23, II. und § 47, III. der Prinzipien, woraus diese Stelle entlehnt ist.

215. Th. III. Einl. (S. 95.) Dies ist dieselbe Ordnung, in der auch Desc. diese Gegenstände in Buch III. seiner Prinzipien behandelt.

216. Th. III. D. 1. (S. 95.) Diese Definition passt den Worten nach nur auf den Aequator, aber nicht auf die den Aequator schief durchschneidende Ekliptik. Nur wenn man dabei festhält, dass die Wirbeldrehung bei Desc. die Drehung in der Ekliptik bezeichnet, lässt sich diese Definition richtig verstehen.

217. Th. III. D. 3. (S. 95.) Dieser „*Conatus ad motum*" ist ein sehr bedenklicher Begriff, den Desc. nicht kennt. Nur wenn man den Druck, d. h. den fortwährenden Widerstand zweier von lebendigen, d. h. von stetig sich erneuernden Kräften gegeneinander bewegter und sich berührender harter Körper darunter versteht, erhält man einen fassbaren Begriff.

218. Th. III. D. 4. (S. 95.) Man sehe den Schluss von § 48, III. der Prinzipien.

219. Th. III. Gr. 1. (S. 95.) Man sehe § 48, III. der Prinzipien.

220. Th. III. Gr. 2. (S. 95.) Diesen Satz hat Desc. nicht; er ist aber nach der Geometrie selbstverständlich.

221. Th. III. Gr. 3. (S. 95.) Man sehe § 50, III. der Prinzipien. Der Satz ist nicht selbstverständlich, und deshalb wird er auch von Desc. begründet.

222. Th. III. Gr. 4. (S. 94.) Man sehe § 23, II. der Prinzipien. Der Satz ist eine Folge davon, dass Desc. keine qualitativen Unterschiede in seinem Weltstoffe annimmt.

223. Th. III. L. 1. (S. 96.) Man sehe § 48, III. der Prinzipien. Um diesen selbstverständlichen Satz mathematisch zu begründen, hat Sp. den Gr. 1 und Lehrs. 2 in Th. II. vorausgeschickt; dies zeigt, wie diese mathematische Methode sich in einem hohlen Formalismus bewegt.

224. Th. III. L. 2. (S. 96.) Man sehe § 48, III. der Prinzipien. Der Beweis des Sp. ist nur verständlich, wenn man den Stoff für identisch mit Ausdehnung oder Raum nimmt. Denn dann kann kein leerer Raum neben dem Stoffe der Welt den nöthigen Platz zu dieser grössern Ausdehnung hergeben, weil dieser Raum ebenfalls nach dieser Definition schon Körper oder Stoff ist. Deshalb geht der Stoff nach Sp. und Desc. gerade so weit wie der Raum selbst, und deshalb ist eine Ausdehnung dieses Weltstoffes im Ganzen unmöglich.

225. Th. III. Ende. (S. 96.) Der Grund, weshalb Sp. diese Bearbeitung der Prinzipien der Philosophie von Desc. nicht fortgesetzt hat, ist unbekannt. Auch Meyer giebt in der Vorrede, womit er dieses Werk veröffentlichte, hierüber nichts an, sondern sagt nur, „er wolle „bei einer spätern Ausgabe dieser Schrift dafür sorgen, „dass Sp. auch den III. und IV. Th. der Prinzipien in „der gleichen Weise bearbeite und hinzufüge.“ Eine solche zweite Ausgabe ist aber bei Lebzeiten des Sp. nicht erschienen. Sp selbst sagt in Brief 34 vom 28. Jan. 1665: „An das Werk über Desc. (er meint diese Schrift hier) „habe ich nicht mehr gedacht, noch mich weiter darum „bekümmert, nachdem es in holländischer Sprache er„schienen ist, und zwar aus einem Grunde, den darzu„legen hier zu lang sein würde.“ Wenn indess die Ur-

sache dieser Unterbrechung der Arbeit auch äusserlich nicht vorliegt, so lässt sich doch der innere Grund dafür aus der Natur des in Th. III. und IV. der Prinzipien von Desc. behandelten Fragen und Gegenstände leicht entnehmen. Offenbar kann nämlich hier nicht der Umstand eingewirkt haben, dass Sp. dabei mit Desc. nicht mehr einverstanden gewesen; vielmehr ist dieses Einverständniss für den 3. und 4. Theil offenbar in höherem Maasse als für den 1. Theil vorhanden gewesen; vielmehr ist der Grund wohl nur der gewesen, dass Sp. bei Fortführung der Arbeit in Th. III. hinein sich überzeugen musste, dass die geometrische Form, in welche er den Inhalt bringen wollte, hier sich noch weit weniger dazu eignete als bei Th. I. und II. Der ganze Inhalt von Th. III. und IV. bewegt sich nur in Fortführung der im Anfange des Th. III. aufgestellten Hypothesen. Desc. zeigt hier, dass die sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen am Himmel und auf der Erde sich daraus mit Hülfe der Gesetze von Th. II. vollständig erklären und ableiten lassen. Um dies in die geometrische Form zu bringen, hätten lange Beschreibungen der Erscheinungen am Himmel und der verschiedenen irdischen Körper vorausgeschickt werden müssen, was der Natur der mathematischen Methode, welche ihre Gegenstände sofort durch Verzeichnung vollständig bietet, durchaus widersprochen haben würde. Die Lehrsätze und Beweise wären dann nur leere, selbstverständliche Wiederholungen der Grund- und Lehrsätze von Th. II. geworden. Hätte daher Sp. seine Arbeit fortgeführt, so würde sie zu einer Widerlegung der angeblichen allgemeinen Vortrefflichkeit dieser geometrischen Methode umgeschlagen sein; Sp. hätte sich dann selbst in dem widerlegt, was er für das Beste an dieser Schrift erachtete. Um dem zu entgehen, wird die Arbeit liegen geblieben sein, wenn auch Sp. sich dies nicht klar gemacht haben wird; denn sonst würde er nicht später bei seiner Ethik diese geometrische Methode beibehalten haben, trotzdem dass auch bei dieser die Darstellung durch diese Form, namentlich in Buch 3, 4 und 5 erheblich gelitten hat.

226. Anhang. I. Titel. (S. 99.) Die Bedeutung und Stellung dieses Anhanges metaphysischer Gedanken ist

eine andere als die des Haupt-Werkes. Einmal hat Sp. selbst hier die mathematische Methode wieder aufgegeben und ist zu der natürlichen, der Philosophie entsprechenden Darstellung zurückgekehrt, was immer ein bedenkliches Zeichen für die Vorzüglichkeit jener Methode innerhalb der Philosophie ist; sodann ist dieser Anhang weit weniger ein blosser Auszug aus den Schriften des Desc., als dies bei dem Vorgehenden der Fall gewesen. Es finden sich in diesem Anhange erhebliche Zusätze, die Sp. selbst angehören und bei Desc. sich gar nicht oder nur in Andeutungen finden, und in der Ausführung und Begründung herrscht eine grössere Freiheit, so dass Sp. hier Vieles aufgenommen hat, was seiner eigenen Philosophie näher steht als der des Desc. Allerdings hat sich auch hier Sp. in wichtigen Punkten den Ansichten von Desc. gefügt; allein überall bricht daneben seine eigene Ansicht hindurch. Der Werth dieses Anhanges ist dadurch vermindert; er kann weder als eine Philosophie von Desc. noch als eine von Sp. gelten, sondern er ist ein Gemisch, was künstlich zwischen Beiden hin und her balancirt. Um so erheblicher ist dagegen der Werth dieses Anhanges für die geschichtliche Entwickelung der eigenen Lehre des Sp. und für die Auslegung vieler Hauptbegriffe in seiner Ethik; sein Gegensatz gegen Desc. tritt durch diese unwillkürlichen Abweichungen um so deutlicher hervor.

Meyer sagt in der Vorrede: „Sp. habe die wichtigsten und schwierigsten Fragen der Metaphysik, die „Descartes noch nicht erledigt hatte, einem sei„ner Schüler diktirt.“ Ferner: „indess möchte ich darauf „aufmerksam machen, dass Sp. in diesem Werke ein„schliesslich des Anhanges die reinen Ansichten „des Desc. mit ihren Beweisen so vorgetragen hat, wie „sie in dessen Schriften sich finden oder aus den von „ihm gelegten Grundlagen durch richtige Folgerungen „abgeleitet werden können. — Deshalb ist neben dem, „was Sp. billigt, auch Vieles darin, was er als falsch „verwirft, und worüber er einer ganz verschiedenen An„sicht huldigt.“ Als solches Beispiel führt dann Meyer die Lehre von der Freiheit des Willens, von der Natur der menschlichen Seele und den Satz an, „dass dies oder „jenes die menschliche Fassungskraft übersteige, während

„Sp. auch hier eine Erklärung und Lösung für ausführ-„bar halte."

Sp. selbst sagt im 9ten seiner Briefe: „Ich bewilligte „den Druck dieser Schrift unter der Bedingung, dass eine „Vorrede beigefügt werde, als Wink für die Leser, dass „keineswegs all das in dieser Schrift Enthaltene als „meine Ansicht zu betrachten sei, da ich, wie aus meh-„reren Beispielen erhellt, öfters das gerade Gegentheil „behaupte."

Hiernach will weder Sp. noch Meyer anerkennen, dass sich auch abweichende und nur dem Sp. eigenthümliche Ansichten in diesem Werke und namentlich in dem Anhange eingeschoben haben. Allein die Folge wird zeigen, dass dies wirklich der Fall ist, wenn es auch von Sp. unabsichtlich geschehen sein mag, da es kaum möglich ist, bei den Fragen, die Sp. in diesem Anhange behandelt, und die bei Desc. ganz fehlen, die eigene Ansicht so völlig zu verleugnen und sich so in den Geist seines Vorgängers zu versetzen, dass man sich streng innerhalb der Auffassungen desselben erhält.

Schon in dem ersten Theile dieses Anhanges wird sich dies zeigen, für welchen Sp. noch einen ziemlich ausführlichen Anhalt in den §§ 48—76. I. der Prinzipien vorfand; noch weit mehr tritt dies aber in dem zweiten Theile des Anhanges hervor, für welchen beinahe aller besondere Anhalt in den Schriften von Desc. fehlt, da Desc. sowohl in den Meditationen wie in den Prinzipien sich darauf beschränkt hat, das Dasein Gottes zu beweisen, ohne auf die weitere Untersuchung seiner Attribute und Eigenschaften einzugehen, mit denen dieser zweite Theil des Anhanges sich beschäftigt; vielmehr wird von Desc. das, was er davon für seine Ausführungen braucht, kurzweg nur aus dem Begriffe der Vollkommenheit oder aus der Offenbarung entnommen.

227. Anh. I. Th. I. Kap. 1. (S. 99.) Das *Ens* ist hier mit „Ding" übersetzt worden, und nicht mit „Seiendem", da Sp. das *Ens rationis* und *fictum* nicht zu dem Seienden rechnet, und das Wort „Ding" das Sein nicht nothwendig in sich enthält. Das *Ens* ist das ὄν des Aristoteles, aber nicht die οὐσια desselben.

228. Anh. I. Def. von Ding. (S. 100.) Desc. hat die Unterscheidung der Dinge nach diesen drei Arten in dieser Allgemeinheit nicht; die Gedanken-Dinge behandelt er §§ 55, 57, 58, 59, 62. I. der Prinzipien; die erdichteten Dinge erwähnt er nur nebenbei in seiner Lehre von dem Falschen, § 37. I. der Prinzipien und in der 3. und 4. Meditation. Deshalb sind die Ausführungen in diesem Kapitel beinah ausschliesslich das eigene Werk des Sp. — Das wirkliche Ding *(ens reale)* wird in diesem Anhange nicht weiter erörtert; Sp. handelt nur von den beiden andern Arten. Das Wesen des „erdichteten Dinges" liegt in der bewussten Willkür, mit der der denkende Mensch Dinge oder Eigenschaften zu einem Dinge verbindet, ohne dass die Quellen der Wahrheit dazu einen Anhalt geben; das Wesen des Gedanken-Dinges ist schwerer zu definiren; Sp. nennt es einen blossen „Zustand des Denkens" *(modus cogitandi)*, also ein Vorstellen, was kein Bild eines Seienden ist, und dem also auch kein Seiendes als Gegenstand zu Grunde liegt. Dies würde mit den „Beziehungen" und „Wissensarten" des Realismus zusammentreffen (B. I. 31. 56.); allein das Folgende zeigt, dass Sp. darunter noch Anderes versteht und insbesondere auch die sogenannten *Universalien*, von denen Desc. § 58 u. f. I. der Prinzipien und Sp. in seiner Ethik II. L. 37. 40. handelt. Es sind deshalb diese Stellen und die dort gegebenen Erläuterungen zu vergleichen. In Folge dieser Vermengung und der mangelhaften Erkenntniss der Beziehungsformen und Wissensarten bleibt der Begriff des *Ens rationis* hier schwankend und unklar.

229. Anh. I. Gedächtniss. (S. 100.) Sp. vermengt hier die Gesetze der Wiederkehr der Vorstellungen mit dem begrifflichen Trennen und den daraus hervorgehenden Begriffen der Arten und Gattungen. Es ist ganz falsch, dass letztere nur dem Gedächtniss dienen; sie sind Vorstellungen, denen ein Seiendes entspricht und die die Erkenntniss der Naturgesetze vermitteln; diese Gesetze haften nämlich nicht an dem Einzelnen als solchem, sondern nur an den in demselben enthaltenen begrifflichen Stücken (B. I. 23). Endlich ist es verkehrt, die Gesetze des Gedächtnisses zu Verstandesdingen zu

machen, d. h. zu Vorstellungen, denen nichts Wirkliches entspricht. Vielmehr sind diese Kräfte der Seele und deren Gesetze ein Seiendes innerhalb der Seele, dessen Vorstellung und Ausdruck deshalb kein blosses Gedankending, sondern das Bild einer wirklich seienden Kraft der Seele ist. — Man sieht hieraus, wie schwankend der Begriff des Gedankendinges bei Sp. ist. Ja, man kann zweifeln, ob Sp. hier und in den folgenden Paragraphen wirklich Gedankendinge behandeln will, oder nur Zustände des Denkens überhaupt; da diese Zustände weiter gehen als die Gedankendinge. Nur die Ueberschrift des Kapitels und die äussere Anordnung nöthigt dazu, dass Sp. hier wirklich die verschiedenen Arten der Gedankendinge darlegen will.

230. Anh. I. Kap. 1. Zustände des Denkens. (S. 101.) Man vergleiche § 55. 57. I. der Prinzipien. Diese Erklärungen der Zeit, der Zahl und des Maasses sind verworren und schon bei Desc. nicht besser. Die Zeit ist vielmehr dasselbe wie die Dauer, nur dass in letzterer das Stetige derselben mehr hervortritt. Die Zeit wird wahrgenommen und ist deshalb ein Seiendes und kein blosser Zustand des Denkens. Dagegen sind die Zahl und das Maass Beziehungsformen. (B. I. 38.)

231. A. I. K. 1. Zustände des Denkens. (S. 101.) Wegen der Lebensgeister sehe man Desc.' Leidenschaften, B. XXVI. B. 17. Reine Verneinungen, wie z. B. Nichtsehend, werden keinesweges bejahend vorgestellt; das Bejahende bezieht sich in solchem Falle nur auf den Menschen, dem das Sehen fehlt. Ende, Grenze sind bald ein Seiendes, bald nur eine Verneinung; deshalb der Schein, dass sie etwas Bejahendes enthalten. Finsterniss ist für das Sehen ein scheinbar Bejahtes, weil das Nichts der Farbe vermöge der Beschaffenheit des Sehnerven das Nicht-Sichtbare zu einem Schwarzen oder Dunklen macht, was in der Empfindung dem Farbigen gleich kommt.

232. A. I. K. 1. Gedankendinge. (S. 101.) Sp. giebt hier eine gute Erklärung der Beziehungsformen (B. I. 31); nur rechnet er dazu, wie die vorstehenden Erläuterungen

ergeben, auch Seinsbegriffe, denen ein wirklicher Gegenstand entspricht; z. B. die Art und die Zeit.

233. A. I. K. 1. Gedankendinge. (S. 102.) Bekanntlich trifft dieser Vorwurf auch Aristoteles; obgleich Sp. hierbei nicht an denselben gedacht haben mag. Der Gegensatz von wirklichen Dingen und Gedankendingen ist, richtig ausgedrückt, der von Seinsbegriffen und Beziehungsformen; beide sind ein Vorstellen, das eine von seienden Gegenständen, das andere ein blosses Beziehen der Dinge innerhalb des Denkens. Indem Sp. die Eintheilung von wirklichen und Gedankendingen mit Recht tadelt, hätte er selbst sie nicht als Ueberschrift dem Kapitel vorsetzen sollen.

234. A. I. K. 1. Gedankendinge. (S. 102.) Hier müht sich Sp. ab, den Unterschied von Sein und Wissen klar zu machen; es gelingt ihm aber nicht vollständig, weil er das Denken, als Zustand aufgefasst, wieder zu einem Seienden macht. Dadurch verwischt er einmal den Gegensatz zwischen Vorstellung und ihrem Gegenstand, und zweitens den Gegensatz zwischen dem Wissen und den seienden Zuständen der Seele, zu welchen letzteren bekanntlich alle Gefühle und Begehren der Seele gehören. (B. I. 7.)

235. A. I. K. 1. Gedankendinge. (S. 102.) Diese Annahme ist schwerlich begründet; Plato hat diese Definition, wenn er sie ernstlich aufgestellt hat, schwerlich nur als Hülfsmittel für das Gedächtniss aufgestellt, sondern er hat den Inhalt des Begriffes zergliedern und die Weise des Definirens daran anschaulich machen wollen.

236. A. I. K. 1. Gedankendinge. (S. 103.) Diese Warnung ist dieselbe, welche von Seiten des Realismus fortwährend dahin ergeht, dass man die Beziehungsformen nicht als Seinsbegriffe oder als Wissensbilder eines Gegenstandes nehmen solle. Leider hat Sp. diese Warnung selbst am wenigsten befolgt.

237. A. I. K. 1. Erdichtete Dinge. (S. 103.) D. h. wozu die gegenständliche Welt und die dieselbe erkennende Vernunft keinen Anhalt bietet.

238. A. I. K. 1. Erdichtete Dinge. (S. 103.) Dies ist für die Beziehungsformen und Wissensarten des Realismus ganz richtig; es sind Formen und Arten des Wissens, welche nicht willkürlich gebildet werden, sondern zur ursprünglichen und angeborenen Natur der menschlichen Seele gehören. Allein Sp. rechnet auch noch die *Universalien* und Gattungen hierher, also die abstrakten Begriffe, welche allerdings durch ein ebenso willkürliches Trennen der Dinge gebildet werden können, wie die erdichteten Dinge durch ein willkürliches Verbinden, allein welche im Gegensatz von letztern ein Seiendes bezeichnen.

239. A. I. K. 1. (S. 103.) Hier verlässt Sp. die bisherige Eintheilung und bietet eine ganz neue, welche leicht nur als Eintheilung der wirklichen Dinge genommen werden könnte, wenn nicht die Einmengung der Möglichkeit und die Trennung der *Essentia* von der *Existentia* dies wieder unzulässig machte.

240. A. I. K. 1. Eintheil. der Dinge. (S. 104.) Die Definitionen bei Desc. stimmen bereits mit denen, die Sp. später in seiner Ethik aufgestellt hat. Auch unterscheidet Desc. in § 51. sehr scharf die Substanz Gottes von der Substanz der erschaffenen Dinge und sagt: „Der „Name der Substanz gebührt Gott und den übrigen Din-„gen nicht in gleichem Sinne oder nicht *univoce*, oder es „giebt keine deutlich einzusehende gemeinsame Bedeutung „dieses Wortes für Beide.“ Hier ist die Ansicht Sp.'s, welcher nur Gott als die alleinige Substanz anerkennt, bereits deutlich ausgesprochen, und es besteht deshalb nicht der grosse Gegensatz zwischen Desc. und Sp., wie Kuno Fischer in seiner Geschichte der Philosophie es darstellt.

241. A. I. K. 1. Accidenz. (S. 104.) Diese Stelle erklärt, weshalb Sp. in seiner Ethik das Wort *modus* statt *accidens* gebraucht. Uebrigens ist der Unterschied zwischen beiden, wie Sp. dies hier erklärt, nur im Denken; an sich bezeichnen beide die Eigenschaften der Dinge; aber so wie man jedes Ding in eine Beziehung bringen kann, so kann es auch mit den Eigenschaften geschehen. In die-

sem Sinne fällt das *accidens* mit dem συμβεβηκος des Aristoteles zusammen. Desc. hat sich mit Recht durch diese Spitzfindigkeit in dem Gebrauch des Wortes *Accidens* nicht stören lassen.

242. A. I. K. 2. Ueberschrift. (S. 104.) Bei Desc. finden sich diese Begriffe nicht; insbesondere nicht in dieser scharfen Heraushebung und Gegeneinander-Stellung; sie sind eine Zugabe von Sp. und aus der scholastischen Philosophie entnommen. Sie stammen ursprünglich aus der Metaphysik des Aristoteles; doch giebt ihnen Sp. manche veränderte Bedeutungen; zum Theil fallen sie mit den Begriffen der wirklichen und der blossen Gedankendinge des vorigen Kapitels zusammen.

243. A. I. K. 2. Ausdehnung. (S. 105.) Die Begriffe von *Realitas objectiva*, *formalis* und *eminens* sind bereits in Th. I. bei den hier von Sp. angezogenen Stellen erläutert worden. Interessant ist es, wie Sp. hier im Sinne des Desc. durch den Begriff des *eminens* sich aus der Schwierigkeit zu befreien sucht, dass die theilbare Ausdehnung in Gott enthalten sein müsste. Das *eminens* wird dadurch zu einem durchaus unklaren Begriffe. Gott soll die Ausdehnung nur enthalten, so weit sie Vollkommenheiten in sich hat, nicht aber nach ihren Mängeln; also nicht nach ihrer Theilbarkeit. Aber wie eine Ausdehnung ohne Theilbarkeit vorzustellen möglich sei, bleibt Sp. anzugeben hier schuldig. In seiner Ethik hilft er sich mit der Unterscheidung zwischen Begriff und bildlicher Vorstellung der Ausdehnung; auch damit ist indess wenig gebessert, und man sieht auch hier, dass Sp. seine scheinbar eigenen Ansichten aus Desc. entlehnt hat.

244. A. I. K. 2. Ausdehnung. (S. 105.) Das „gegenständlich“ *(objective)* ist in Erl. 29 besprochen.

245. A. I. K. 2. (S. 105.) Hiernach bezeichnen von diesen scholastischen Ausdrücken die drei ersten Zustände innerhalb Gottes selbst in Beziehung auf die von ihm zu erschaffenden Dinge. Das Wesen *(essentia)* zeigt sich hier wieder als der Inhalt der Dinge, getrennt von ihrer

Seinsform, wie dieser Inhalt rein für sich, in Gottes Natur, enthalten ist; das „Sein der Vorstellung" ist derselbe Inhalt, aber nicht mehr rein für sich, sondern schon in die Wissensform gefasst, d. h. als ein Wissen Gottes. Der Gegensatz davon ist das „Sein des Daseins", wo dieser Inhalt, in der Seinsform befasst, das wirkliche Dasein der geschaffenen Dinge bezeichnet. Es erhellt, dass nur der Realismus mit seiner Lehre vom Wissen diese Begriffe klar zu machen im Stande ist. (B. I. 67.) Das „Sein der Möglichkeit" ist nichts Besonderes, sondern nur die Allmacht Gottes, vor ihrer wirklichen Aeusserung; es ist der gewöhnliche Begriff der Möglichkeit, in der schillernden Bedeutung der δυναμις des Aristoteles.

246. A. I. K. 2. Unterschied. (S. 106.) Sp. verwechselt hier den Unterschied mit der Trennbarkeit; allein der Unterschied ist nicht davon bedingt, dass die unterschiedenen Bestimmungen auch im Sein trennbar sind. So kann ich bei einem Steine seine Grösse von seiner Gestalt nicht wirklich trennen; beide sind im Sein untrennbar; ihre Trennung erfolgt nur im Denken (B. I. 13); allein deshalb sind diese Unterschiede nicht blos im Denken, sondern auch in dem Stein selbst vorhanden; seine wirkliche Grösse ist unterschieden von seiner wirklichen Gestalt; Beides sind seiende Eigenschaften des seienden Steines und im Sein unterschieden. Wenn deshalb auch bei Gott sein Wesen nicht ohne sein Dasein gedacht werden kann, d. h. wenn beide untrennbar mit einander verbunden sind, so brauchen sie deshalb noch nicht identisch zu sein; so wenig wie die Winkel eines Dreiecks mit dessen Seiten identisch sind, obgleich man beide nicht ohne einander denken kann. Deshalb muss auch bei Gott sein Wesen von seinem Dasein unterschieden sein und dieser Unterschied angegeben werden können. Es ist diese Verwechslung von Unterschied und Trennbarkeit ein durchgehender Fehler in der Philosophie des Sp.

247. A. I. K. 2. (S. 107.) Alle diese Antworten auf die gestellten Fragen drehen sich in Tautologien. Diese Fragen verlangen offenbar eine Definition von dem

Wesen, von dem Sein und von der Vorstellung; statt dessen sagt Sp. nur, dass sie von einander in den endlichen Dingen verschieden sind; allein dass sie verschieden sind, ist schon bekannt; das, was man wissen will, ist ihr Inhalt selbst. Wenn Sp. hierauf die Antwort schuldig bleibt, so liegt der tiefere Grund darin, dass Sein und Wissen überhaupt nicht definirbar sind, und dass die *Essentia* als der Inhalt der Dinge, getrennt von ihrer Form als Sein und Wissen, nicht einmal vorstellbar ist. Anstatt indess auf das Wahrnehmen und die eigene Erfahrung von Sein und Wissen zu verweisen und das Undenkbare der reinen *Essentia* für sich darzulegen, dreht sich die Scholastik und Sp. hier in Worten und Wendungen, welche die Sache nicht aufklären, sondern nur verwirren.

248. A. I. K. 2. Wesen. (S. 107.) Nach den Scholastikern enthält die Substanz der endlichen Dinge, nachdem sie erschaffen sind, ihre Zustände *(modi)* dem Wesen nach in sich; d. h. wenn auch diese Zustände erst später im Laufe der Zeit an der Substanz wirklich werden, so sind sie doch *potentia* (δυναμει) schon gleich mit dem Beginn des Daseins der Substanz in ihr enthalten. Dass dabei diese Zustände sich widersprechen können, z. B. die Substanz des Baumes Farben und Gestalten annimmt, welche nicht zugleich bestehen können, ist für diese Auffassung kein Hinderniss, weil schon bei Aristoteles der Satz des Widerspruchs bei dem blos Möglichen keine Gültigkeit hat.

249. A. I. K. 2. Wesen. (S. 197.) Die Definition giebt den Inhalt einer Sache, aber nicht in der Seinsform, wie er in der Sache besteht, sondern in der Wissensform; im Wesen liegt aber streng genommen auch die Abtrennung der Wissensform (man sehe Erl. 245); nur dadurch ist ein Unterschied zwischen „Sein des Wesens“ und „Sein der Vorstellung“ möglich; da indess das Wesen in dieser Abtrennung das Unsagbare und Undenkbare ist, so wird es von den Scholastikern meist als der „Inhalt in der Wissensform“ behandelt; und so geschieht es auch hier von Sp.

250. A. I. K. 2. Wesen. (S. 107.) Dieses Beispiel bestätigt vollständig die Bemerkung in Erl. 249. Hiernach wäre das Wesen der Inhalt eines Gegenstandes; nur dass dieser Inhalt nicht in der Seinsform, sondern in der Wissensform gefasst ist. In diesem Sinne umfasst das Wesen allen Inhalt des Gegenstandes, also auch das Zufällige und geht über den Begriff desselben hinaus, dessen Inhalt sich nur auf das allen einzelnen Exemplaren des Begriffes Gemeinsame beschränkt. Indess wird das Wesen von Sp. nicht immer in diesem strengen Sinne festgehalten, sondern oft mit dem Begriffe der Sache verwechselt, wie dies schon bei Aristoteles mit der οὐσία geschieht. Auch passt die hier von Sp. gegebene Erläuterung nicht auf das Wesen Gottes; dieses wird vielmehr als in der Seinsform befasst vorgestellt; Gottes Wesen gilt als seiend und nicht als ein blos gewusstes. Sp. sucht sich hier damit zu helfen, dass er bei Gott Wesen und Sein für untrennbar und deshalb identisch erklärt, was indess, wie zu Erl. 246 bemerkt worden, die Sache nicht aufklärt. Aus alledem erhellt, dass die *Essentia* der Scholastiker und Sp.'s ein zweideutiges Ding ist, was zwischen Sein und Wissen, so wie zwischen Einzelheit und Begriff hin- und herschwankt und gerade deshalb sich so bequem erweist, um Schwierigkeiten in der Sache mit diesem Worte aus dem Wege zu räumen.

251. A. I. K. 3. Mittleres. (S. 108.) Dies soll wohl eine Anspielung auf Plato sein, welcher das Mathematische als ein Mittleres zwischen die Ideen und die sinnlichen Dinge stellte und die letzteren vielfach als das Nicht-Seiende in Vergleich zu den Ideen, als dem ὄντως ὄν, bezeichnete. Wahrscheinlich dachte Sp. hier aber nicht an Plato unmittelbar, dessen Schriften er wohl wenig gelesen haben mag, sondern an die jüdischen Gelehrten des Mittelalters, welche dem Plato sich angeschlossen hatten.

252. A. I. K. 3. Bestimmungen. (S. 108.) Das Wort: *affectiones* ist hier mit „Bestimmungen" übersetzt worden. Sp. versteht darunter die Eigenschaften der Dinge, die wahrnehmbar sind, und die damit das Mittel sind, auf das Dasein einer Substanz hinter ihnen zu schliessen; weil, wie Desc. sagt, das Nichts keine Attribute haben

kann. Damit ist anerkannt, dass die Substanz nicht unmittelbar erkannt werden kann. Weshalb Sp. das Wort *affectiones* gewählt hat, obgleich die Worte *attributa* und *modi* schon dasselbe bezeichnen, ist aus dieser Definition nicht ersichtlich. Auch in seiner Ethik kommen die *affectiones* vor, aber mehr zur Bezeichnung der einzelnen Affekte und Gefühlszustände der Seele. — Die *affectiones* sollen sachlich mit dem Dinge identisch sein und nur im Denken unterschieden werden. Dies ist der bereits in Erl. 246 gerügte Fehler. Man kann bei seienden Dingen auch im Denken nichts unterscheiden, wenn der Unterschied nicht auch sachlich oder wirklich in den Dingen besteht. Die Untrennbarkeit hebt den Unterschied nicht auf. Jeder Begriff ist nur das Spiegelbild eines Seienden; nur die Beziehungsformen und Wissensarten sind kein solches Bild eines Seienden. Das Folgende ergiebt nun, dass Sp. zu den *affectiones* auch das Nothwendige rechnet, also eine blosse Wissensart. Dies würde der Definition insoweit entsprechen, als diese *affectio* nur im Denken ist; aber es würde wieder ihre Identität mit dem Dinge selbst aufheben. Sp. bemerkt diese Bedenken nicht, weil ihm die Nothwendigkeit als eine seiende Bestimmung gilt.

253. A. I. K. 3. Unmöglich. (S. 109.) Unmöglich ist eine Art des Nothwendigen; nämlich die Nothwendigkeit des Nicht-Seins. Der Begriff der Nothwendigkeit ist hier von Sp. nicht erschöpft worden. Er bringt nur Beispiele bei, und zwar für die Nothwendigkeit, welche dem II. Fundamentalsatze (B. I. 69) anhaftet, und für die Nothwendigkeit, welche zwischen Ursache und Wirkung besteht. Das Nähere ist B. I. 62. 68 nachzusehen, wo ausgeführt ist, dass die Nothwendigkeit im Sein nicht besteht, sondern nur eine besondere Art, die Dinge zu wissen, ist. — In der scholastischen Philosophie und bei Sp. fehlt diese Erkenntniss; bei ihnen ist die Nothwendigkeit eine seiende Bestimmung, die namentlich zu Gottes Dasein gehört. Deshalb wird sie auch hier so behandelt. — Die Konklusion am Ende dieser Stelle beruht darauf, dass jedes Ding eine Ursache haben muss; wo also eine solche fehlt, ist das Ding unmöglich.

254. A. I. K. 3. Chimäre. (S. 109.) Hier ist der II. Fundamentalsatz in seiner vollen Bedeutung (B. I. 68.)

von Sp. anerkannt. Interessant ist, wie die Scholastik sich hier in ihren eigenen Gespinnsten fängt. Die Nothwendigkeit soll nach Sp. eine seiende Bestimmung sein, aber nicht die Unmöglichkeit. Nun ist aber die Unmöglichkeit doch nur eine Art der Nothwendigkeit (Erl. 253. B. I. 63), nämlich die Nothwendigkeit des Nicht-seins; folglich muss das, was von der Nothwendigkeit überhaupt gilt, auch von der Unmöglichkeit gelten.

255. A. I. K. 3. (S. 109.) Vielmehr nach dem Vorgehenden von der Natur Gottes. Indem hier statt „Gott" die ewigen Gesetze der Natur genannt werden, klingt der Pantheismus Sp.'s durch.

256. A. I. K. 3. Nothwendigkeit. (S. 110.) Dieser Zusatz ist unverständlich. Das „klar und deutlich" gebraucht Desc. nur bei Vorstellungen, und es ist ihm das Kriterium der Wahrheit, d. h. das Zeichen, dass diesen Vorstellungen ein Gegenständliches entspricht. Dagegen wird das Wesen und das Ding selbst niemals klar und deutlich genannt, wie es hier von Sp. geschieht.

257. A. I. K. 3. Nothwendigkeit. (S. 110.) In der Natur ist nach Sp. alles einzelne Sein und Geschehen nothwendig und jede Abweichung unmöglich, weil sie den ewigen Gesetzen der Natur widerspricht, nach denen das Einzelne im Laufe der Zeit sich vollzieht. Der Mensch kennt aber nicht diesen ganzen Zusammenhang der Dinge; er fasst nur Einzelnes auf, und deshalb kann er sich Vieles klar und deutlich vorstellen, was dennoch, wenn dieser allgemeine Zusammenhang gekannt wäre, für ebenso unmöglich gelten würde wie das Durchgehen eines Elephanten durch ein Nadelöhr. — Dies ist, wenn man die allgemeine Gesetzlichkeit zugiebt, gewiss richtig; allein wird damit nicht jenes Kriterium der Wahrheit vernichtet, was Desc. aufgestellt und auch Sp. angenommen hat?

258. A. I. K. 3. Zufällig. (S. 110.) Hieraus ergiebt sich deutlich, dass Sp. unter *affectiones* nur seiende Eigenschaften der Dinge versteht.

259. A. I. K. 3. Bestimmt. (S. 110.) Das Wort: „Bestimmt ist" *(determinata est)* ist undeutlich; es soll

wohl heissen: weil man nicht weiss, ob seine Ursache schon besteht und in der Bestimmtheit besteht, wie es nöthig ist, damit die Wirkung folge.

260. A. I. K. 3. (S. 111.) Der scholastische Ausdruck ist: *Contingens reale.*

261. A. I. K. 3. (S. 111.) Also, muss man noch hinzusetzen, ist es nur ein Mangel unserer Einsicht oder eine Unkenntniss der Wirksamkeit Gottes, wenn man die Dinge für möglich oder zufällig ansieht. — Uebrigens geht dieser Beweis etwas über Desc. hinaus, der auch bei Gott einen freien, d. h. keinen von Ewigkeit her unveränderlichen und festen Willen annimmt. Man sehe § 36, II. der Prinzipien.

262. A. I. K. 3. (S. 111.) Auch diesen Begriff der Ewigkeit hat Desc. nicht; er hilft sich nur damit, dass die Unveränderlichkeit zu den Vollkommenheiten gehört, also von Gott anzunehmen ist, so weit die Offenbarung nicht etwas Anderes lehrt. Wie übrigens die Ewigkeit Gottes, d. h. sein Sein ausserhalb der Zeit, mit seinem Dasein innerhalb der Zeit zu vereinigen ist, lässt Sp. unerklärt. Nach Sp. fallen die *Modi* Gottes in die Zeit; seine Substanz ist aber ausserzeitlich, d. h. ewig. Auch in der Ethik wird diese Schwierigkeit nicht gelöst. Man sehe Def. 8, I. der Ethik mit der Erl. 9 dazu.

263. A. I. K. 3. (S. 112.) Man sehe Erl. 95 zu Lehrs. 15, I. dieses Werkes, wo das Nähere angeführt ist, weshalb Sp. sich hier gegen seine Ueberzeugung dem Desc. untergeordnet hat. Uebrigens ist keine Stelle mehr geeignet, das von Desc. aufgestellte und hier so oft benutzte Kriterium der Wahrheit zu erschüttern, als diese. Es wird hier, kurz ausgedrückt, der I. Fundamentalsatz über den II. gestellt, obgleich doch in der menschlichen Seele das Umgekehrte mit Nothwendigkeit gilt, nämlich dass der Inhalt einer Wahrnehmung für unwahr gilt, wenn er einen Widerspruch enthält. Hier wird dies umgedreht. Weil ich von meiner Freiheit eine innere Wahrnehmung habe, mithin sie klar und deutlich vorstelle, und weil Gottes Vorherbestimmung von mir ebenfalls klar und

deutlich vorgestellt wird, deshalb gelten beide als wahr, obgleich sie einander widersprechen. Der ächte Philosoph hätte daraus das Nicht-Sein des einen oder des anderen folgern müssen; allein des fromme Desc. hilft sich mit der Unerforschlichkeit Gottes, ohne zu bedenken, dass mit dieser Aushülfe der Erkenntniss aller Boden unter den Füssen weggezogen wird, und die tollsten Einfälle einer kranken Phantasie damit vertheidigt und aufrecht erhalten werden können.

264. A. I. K. 4. (S. 112.) Dies geschieht in Abth. II. Kap. 1 dieses Anhanges.

265. A. I. K. 4. Dauer. (S. 113.) Die Gedanken dieses Kapitels sind aus Desc. § 55. 57, I. der Prinzipien entnommen und ein Zeichen, dass Desc. hier noch ganz in scholastischen Begriffen befangen war. Die Zeit ist vielmehr, wie der Raum, eine Bestimmung, die zugleich mit den Dingen wahrgenommen wird aber im Denken davon gesondert werden kann, und sich dann als eine Bestimmung darstellt, die einfach, nicht weiter definirbar und erklärbar ist, sondern nur durch Wahrnehmung in das Wissen übergeführt werden kann. Dauer ist nur ein anderes Wort für Zeit; meist wird es für bestimmte Zeitgrössen benutzt; z. B. dieses Konzert hat sehr lange gedauert; Eisen dauert länger als Holz u. s. w. Den Unterschied, welchen Sp. hier, dem Desc. folgend, zwischen beiden zieht, ist erkünstelt; die Zeit ist nicht das Maass der Dauer; denn man kann auch umgekehrt aus der Dauer der Tage und Monate ein Maass der Zeit machen. Die Bewegung ist nicht die Dauer oder Zeit, sondern bedarf nur derselben, wie des Raumes, um da zu sein. — Die Dauer ist nun deshalb kein Attribut des Wesens, weil Sp. letzteres ausserhalb der Zeit stellt; es ist dies nur die Folge willkürlicher scholastischer Begriffsbildungen.

266. A. I. K. 5. (S. 113). D. h. wenn wir sie nicht als selbstständige Dinge behandeln, welche von den Dingen, welche durch diese Beziehungen befasst worden, verschieden sind.

267. A. I. K. 5. (S. 113.) Dieses Kapitel ist aus § 55, I. der Prinzipien entlehnt. Hier stimmt Desc. und Sp.

genau mit dem, was der Realismus über diese Beziehungsformen lehrt. (B. I. 31.) Auffallend ist aber, dass Sp. hier nicht der Zahl erwähnt, obgleich Desc. sie ausdrücklick zu den Beziehungen rechnet und in § 55 a. a. O. mit erwähnt. Indess holt Sp. dies in dem folgenden Kapitel nach. Die Erkenntniss der Zahl, als einer blossen Beziehungsform im Denken, ist ein höchst bedeutender Gedanke, der indess von Desc. und Sp. nicht weiter verfolgt wird und von den späteren Systemen wieder vergessen worden ist, obgleich nur daraus die Zahlenlehre mit ihren Eigenthümlichkeiten begriffen und die Allgemeingültigkeit ihrer Gesetze abgeleitet werden kann. Selbst Kant konnte sich hier noch nicht zurechtfinden; er stellt die Zahlen den geometrischen Grössen und Gestalten noch gleich. (B. II. 562.)

268. A. I. K. 6. (S. 114.) Bei Desc. kommt dieser metaphysische Satz nicht vor; das Kapitel ist ein Zusatz von Sp.

269. A. I. K. 6. Einheit. (S. 114.) Die Eins ist das Element der Zahlen, und wenn diese nichts Seiendes sind, so kann es auch die Eins nicht sein. Sp. fasst das *Unum* (Eines) nur als Eins auf, wie man aus seinem Gegensatz der Vielheit sieht. Allein jenes *Unum* soll vielmehr die Einheit, d. h. die Verbindung des verschiedenen Inhaltes eines Dinges zu einem Dinge anzeigen. Dies ist etwas ganz Anderes wie die Eins, als Zahlelement. Die Einheit kann nicht ohne Unterschiede sein, die sie verbindet, während die Eins völlig inhaltlos ist. Sp. scheint mit seiner Unterscheidung des Einer und Einzig diesen Unterschied zu meinen; allein es ist nicht der Fall; das Einzig ist nur ein schärferer Ausdruck dessen, was schon Einer nach Sp. bezeichnet.

Hieraus erhellt, dass Sp. dies *Unum* der scholastischen Philosophie gar nicht verstanden hat. Uebrigens findet sich dieselbe Verwechslung von Eins und Einheit schon bei Aristoteles in seiner Metaphysik, in Folge der Lehre der Eleaten, wonach das Sein und die Eins dasselbe sein sollten.

270. A. I. K. 6. Wahr. (S. 115.) Es mag ganz richtig sein, dass die erste Bedeutung von wahr auf die zeitlich

sich ereignenden Vorgänge und Handlungen sich bezogen hat; die Uebertragung des Begriffes auf Sachen, die eine mehr oder weniger lange unveränderte Dauer haben, ist aber sicher bald erfolgt; denn mit der Erzählung von Thaten verband sich auch bald die Schilderung von Gegenden, Bäumen, Thieren und anderen beharrenden Naturgegenständen.

271. A. I. K. 6. Wahr. (S. 115.) Während bisher und in der Regel das Wahre nur von Erzählungen und Urtheilen galt, d. h. nur von dem Wissen ausgesagt wurde, zeigt sich in dieser letzten Bedeutung des Wortes eine wesentliche Veränderung des Begriffes. Es wird damit von dem Wissen auf die Gegenstände übertragen. Die Erklärung, welche Sp. hier dafür giebt, ist ungenügend. Während vorher die Vorstellung nach dem Gegenstande gemessen und danach ihre Wahrheit beurtheilt wurde, wird hier der Gegenstand nach seiner Vorstellung oder seinem Begriffe gemessen und danach bestimmt, ob er wahr ist, d. h. ob er damit stimmt oder nicht. Diese an sich unnatürliche Verdrehung kann deshalb nur auf Werke der Menschen angewendet werden, für welche bereits ein Begriff und ein Gesetz besteht, dem sie entsprechen sollen; hier ist der Begriff zu dem Ursprünglichen, gleich dem Gegenstande geworden, und das Werk ist gleich der Vorstellung das Spätere, was jenes Ursprüngliche kopiren soll. Indem Sp. dies für einen rednerischen Gebrauch erklärt, hält er an der ersten Bedeutung fest und hat deshalb in soweit Recht, als das Wahre und Falsche nicht den seienden Dingen innewohnt, sondern nur den Vorstellungen, d. h. den Zuständen des Denkens.

272. A. I. K. 6. Binse. (S. 115.) Es ist dies ein Sprüchwort der Gelehrten, ohngefähr in dem Sinne wie umgekehrt „den Wald vor den Bäumen nicht sehen“. Die Binsen haben nämlich keine Knoten in ihren Stielen.

273. A. I. K. 6. Gewissheit. (S. 115.) Man sehe § 29. 30, I. der Prinzipien und die zweite Meditation von Desc. Auf diesen von Sp. hier aufgezählten zwei Bedingungen beruht die Gültigkeit des von Desc. aufgestellten Kriterii der Wahrheit. Auch Sp. hat in seiner Ethik II. L. 43

den Satz, dass die Wahrheit die Gewissheit in sich selbst habe. Allein es ist hierbei von ihm übersehen, dass die Gewissheit nur eine Wissensart ist, welche neben den Quellen der Wahrheit auch noch andere Quellen oder Ursachen hat, die keineswegs nothwendig zur Wahrheit führen. Diese letzteren Ursachen sind die Gefühle und die Aussprüche der Autoritäten (B. I. 59). Jede Religion liefert das Beispiel dazu; ihr Inhalt gilt dem Gläubigen als völlig gewiss; allein deshalb ist deren Wahrheit noch nicht entschieden, wie schon der Gegensatz der verschiedenen Religionen ergiebt. Auch das „klar und deutlich“ kann sich mit solcher Gewissheit verbinden, und somit erhellt, dass beide Kriterien kein sicheres Kennzeichen der Wahrheit sind. Umgekehrt kann man die Wahrheit haben ohne die Gewissheit, z. B. bei Hypothesen, mit denen der Naturforscher zunächst beginnen muss, um das betreffende Naturgesetz zu entdecken; hier kann die Hypothese wahr und auch völlig deutlich und klar sein, aber dennoch fehlt ihr noch die Gewissheit.

Dies ergiebt, dass die Wahrheit auf andere Fundamente gestützt werden muss, und dass nur die beiden Fundamentalsätze des Realismus (B. I. 68) dazu geeignet sind.

Uebrigens hat Sp. Recht, wenn er die Gewissheit und den Zweifel nur als Zustände des Denkens anerkennt; doch fehlt ihm ihre nähere Erkenntniss als Wissensarten und ihr Unterschied von den Beziehungsformen, die auch nur dem Denken angehören.

274. A. I. K. 6. (S. 116.) Der Vorfall wird in der Bibel 2. Buch Samuelis Kap. 17 erzählt.

275. A. I. K. 6. Gut. (S. 116.) D. h. die von Christus verkündete Lehre der Erlösung.

276. A. I. K. 6. Guf. (S. 116.) Das Unbedingte ist das Unendliche, was zur Vollkommenheit gehört, also in Gott ist und deshalb nichts Böses sein kann. Alles Böse ist deshalb in diesem Sinne ein Endliches. — Uebrigens ist diese Entwickelung dem Desc. fremd, ja zuwider. Es sind eigene Gedanken des Sp., die er in seiner Ethik am Schluss von Theil 1 und im Anfang von Theil 4 ausführ-

licher entwickelt, weshalb auf die dort gegebenen Erläuterungen Bezug genommen wird.

277. A. I. K. 6. Bewegung. (**S. 117.**) Diese Ausführung ist sophistisch, weil Sp. die Zeit dabei entfernt, um die es sich doch allein handelt. Die Frage ist, ob die jetzt (in der Gegenwart) bestehende Bewegung auch in der Zukunft fortdauern werde? Trenne ich hierbei die Zeit von dem Begriffe ganz ab, so ist dies selbstverständlich; denn eine Veränderung ist ohne die Zeit unmöglich; allein diese Abtrennung ist bei der Bewegung und überhaupt bei den seienden Dingen nicht ausführbar, und deshalb kann das Gesetz des Beharrens nicht *a priori*, sondern nur *a posteriori* und nicht deduktivisch, sondern nur induktivisch begründet werden. Desc. und Sp. selbst haben in Lehrs. 13, Th. II. (S. 67) die Unabhängigkeit der Zukunft von der Gegenwart anerkannt und deshalb auch dort dies Gesetz nur auf die Unveränderlichkeit Gottes gestützt.

278. A. I. K. 6. Gott. (S. 117.) Damit ist indess das sittliche Gefühl nicht zufriedengestellt; überhaupt ist dem Menschen das Gute mehr als eine blosse Beziehung im Denken, es gilt ihm als ein Festes und Gegenständliches, und eine Handlung kann nicht zugleich sittlich gut und schlecht sein. Näher betrachtet, ergiebt sich auch die Wahrheit dieser Ansicht daraus, dass das Sittlich-Gute seine Quelle in den Geboten erhabener Autoritäten hat, deren Gebote einen festen Inhalt haben und für das Gefühl des Menschen (Ehrfurcht) eine seiende Macht sind, welche seinen Willen und sein Handeln bestimmen. Sp. konnte nur deshalb jene beziehende Natur dieser Begriffe festhalten, weil er den wahren Begriff des Sittlichen gar nicht kannte, sondern nur den des Nutzens und der Freiheit. Man sehe B. V. 43, 119, 129, 141 u. f. der Phil. Bibl.

279. A. I. K. 6. Vollkommen. (S. 118.) Auch hier ist nicht ersichtlich, wie die Vollkommenheit, wenn sie an sich eine blosse Beziehungsform ist, durch ihre Uebertragung auf das Wesen Gottes zu einem Seienden werden kann. Sp. muss hier erst das Unendliche einschieben, um nur zunächst zu dem ontologischen Beweise von dem Dasein Gottes zu gelangen.

280. A. II. Ueberschrift. (S. 119.) Es ist bereits in Erl. 226 bemerkt, dass für den Inhalt dieses zweiten Theiles des Anhanges beinah aller Anhalt in den Schriften des Desc. fehlt. Desc. hat sich mit dem philosophischen Beweis des Daseins Gottes und mit dem Begriff seiner Vollkommenheit begnügt; auch wohl seiner Wahrhaftigkeit und Ewigkeit erwähnt, aber den Inhalt des Gottesbegriffes oder Gottes Eigenschaften nirgends philosophisch abgeleitet und definirt. Die Widersprüche und Schwierigkeiten der Kirchenlehre liegen hier so auf der Hand, dass Desc. es wahrscheinlich absichtlich vermieden hat; er war theils selbst zu fromm dazu, theils wagte er nicht, die Theologen gegen sich aufzuregen. Für Sp. war dagegen der reine und inhaltsvolle Gottesbegriff der Ausgangspunkt aller Philosophie, und deshalb war es ihm ein Bedürfniss, die Untersuchung hierüber hier einzufügen. Daraus folgt, dass er hier mehr seine eigenen Gedanken als die des Desc. vortragen muss, zumal bestimmtere Aussprüche über diese Fragen bei Desc. fehlen.

281. A. II. K. 1. (S. 119.) Man sehe § 48. 49, I. der Prinzipien; Desc. setzt als Drittes noch die ewigen Wahrheiten, die aber nur in dem Denken bestehen.

282. A. II. K. 1. Substanzen. (S. 119.) Es sind dies scholastische Kombinationen, in denen die Begriffe der Substanzen und Accidenzen verbunden und zu weiteren Gedankendingen ausgesponnen worden sind.

283. A. II. K. 1. (S. 119.) Man sehe § 51. 52, I. der Prinzipien.

284. A. II. K. 1. Ewigkeit. (S. 120.) Das Wesen ist nämlich eine Abstraktion aus den konkreten Dingen, bei dem bereits die Bestimmung der Zeit weggelassen ist; deshalb kann nun Sp. rückwärts sagen, dass dem Wesen der Dinge keine Dauer zukommt; ähnlich wie in den Bestimmungen der Geometrie die Zeit oder Dauer beseitigt ist. Dieses Trennen ist allerdings im Denken ausführbar; allein daraus folgt nicht die gleiche Trennbarkeit im Sein, und deshalb bleibt die Möglichkeit solcher zeitlosen Wesen fraglich.

Dieselben Sätze finden sich in der Ethik Sp.'s I. Def. 8 und Lehrs. 7 und Erl. 2 zu Lehrs. 33. Man sehe die Erl. 9 zur Def. 8 der Ethik (B. V. 9).

285. A. II. K. 1. Ewigkeit. (S. 120.) Wenn der Kreis und das Dreieck von Gott erschaffen worden sind, so haben ihre Gesetze auch erst von dem Zeitpunkte ihrer Erschaffung ab bestanden und nehmen deshalb mit der Zeit an Alter zu. Man ist nur nicht an diese Auffassung gewöhnt, weil bei diesen Gestalten und ihren Gesetzen die Zeit bereits abgetrennt ist, und man ist von Kindheit auf gewöhnt, diese Bestimmungen nur in dieser Abstraktion, also zeitlos, zu betrachten. — Soll dagegen das Wesen dieser Gestalten von Ewigkeit in Gott bestanden haben, so ist dies kein Beweis, sondern nur ein Beispiel desselben Satzes, der erst zu beweisen ist.

286. A. II. K. 1. Ewigkeit. (S. 120.) Sp. hält also auch die Dauer ohne Anfang und Ende von dem Begriff Gottes ab; dies beweist um so mehr, dass unter Ewigkeit bei Sp. nur die Negation der Zeit überhaupt zu verstehen ist.

287. A. II. K. 1. (S. 121.) Man sehe die Stelle zu Erl. 56 und 169, wo das Gegentheil ausgeführt ist.

288. A. II. K. 1. (S. 122.) Weil das Wesen der einzelnen Dinge schon vor ihrer Erschaffung, d. h. vor ihrer Einführung in das Dasein, von Ewigkeit in Gottes Denken bestanden hat.

289. A. II. K. 1. Ewigkeit. (S. 122.) Diese Auffassung der Ewigkeit Gottes ist nicht die That des Sp., sondern sie hat schon seit den ersten Jahrhunderten in der christlichen Theologie bestanden. So sagt *Scotus Erigena de divisione naturae* III. 27: „*In Deo et präsentia et futura in unum sunt simul et semel.*" Die Schwierigkeit, ein wirkliches Sein ohne Zeit zu fassen und die Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft als ein Zugleich sich vorzustellen, hat von jeher in der christlichen Theologie zu den manichfachsten Versuchen getrieben, diesen Unmöglichkeiten auszuweichen. Man sehe Strauss, Glaubenslehre I. 560 u. f. Uebrigens ist der Begriff der Ewigkeit hier bei Sp. ein anderer, als in Lehrs. 19. Th. I. dieses Werkes. Dort wird die Ewigkeit in Anschluss an Desc. nur als

eine Dauer ohne Anfang und Ende aufgefasst und bewiesen. Dies zeigt, wie Sp. in diesem Anhange sich selbstständiger und freier bewegt.

290. A. II. K. 2. Einheit. (S. 123.) Dieser Beweis findet sich schon ganz in derselben Weise zu Lehrs. 11. Th. I. dieses Werkes; es ist auffallend, dass Sp. ihn hier wiederholt. Auch hieraus erhellt die Flüchtigkeit, mit der Sp. diese Schrift verfasst hat.

291. A. II. K. 3. Unermesslichkeit. (S. 123.) In Vergleich zu dem vollkommenen und unendlichen Wesen geht dem endlichen Wesen etwas ab, und dies drückt die Scholastik so aus: sie haben an dem Nichts Theil. Das Nichts wird dabei gleichsam zu einem Dinge gemacht, an dem man Theil haben kann. Es ist die oft besprochene Umwandlung einer Beziehungsform in ein Seiendes. So ist das Roth das Nicht-Gelb, und das Kleinere ist das Grössere weniger Etwas; das Endliche ist ein Minus des Unendlichen, und in diesem Minus steckt das Nichts. So führt die Vollkommenheit auch zu dem Inbegriff aller Realitäten; alles Endliche ist nur eine Beschränkung dieses Inbegriffes und kann als solche Negation nur aufgefasst werden, wenn man zuvor den Inbegriff aller Realität, d. h. Gott, das allerrealste Wesen, erkannt hat. Zu diesen Sätzen sind die Scholastiker gerade durch konsequentes Denken gelangt, lediglich weil sie die Natur der Beziehungsformen verkannten und sie für ein Seiendes hielten.

292. A. II. K. 3. Unermesslichkeit. (S. 124.) Dies Citat ist nicht richtig; es muss heissen Gr. 8. I. Diese Unterscheidung der Unermesslichkeit von der Unendlichkeit ist die zwischen der negativen und positiven Unendlichkeit (Erl. 113, 155—158.) Sp. hält bei der positiven mit Recht jede Rücksicht auf Anderes und jede Beziehung ab; man soll nur auf Gottes höchste Vollkommenheit dabei achten; allein dies höchste und diese Vollkommenheit sind selbst nur Beziehungen, welche ohne Rücksicht auf ein Anderes nicht vorgestellt werden können; Sp. verlangt also hier das Unmögliche.

293. A. II. K. 3. (S. 124.) Dies ist dieselbe Ausführung, wie in der Ethik 1. E. zu L. 15, wo Sp. Gott

zwar das Attribut der Ausdehnung beilegt, aber nur die gedachte, nicht die bildlich vorgestellte Ausdehnung; deshalb habe Gott auch nicht an der Theilbarkeit derselben Theil, die nur bei der bildlich vorgestellten Ausdehnung stattfinde.

294. A. II. K. 3. Unermesslich. (S. 124.) Es ist dies die theologische Unterscheidung von *omnipräsentia operativa* und *essentialis;* jene führt indess zur *actio in distans.* Auch Schleiermacher hat sich in seiner Glaubenslehre (I. §. 53) dieser Auffassung des Sp. angeschlossen. Die Verwickelungen, in die das Denken bei diesen Eigenschaften Gottes geräth, haben schon unter den Kirchenvätern begonnen, und die Theologie hat hier bereits alle möglichen Hülfsmittel erschöpft. Man sehe Strauss, Glaubenslehre I. 251.

295. A. II. K. 3. (S. 124.) Diese Stelle passt schlecht zu dem Vorhergehenden; dort spricht Sp. als selbstständiger Philosoph; hier ist er wieder der Ausleger von Desc. Man sehe §§ 24. 25, I. der Prinzipien.

296. A. II. K. 3. Macht Gottes. (S. 125.) Hier kehrt die bereits Erl. 246 gerügte Verwechslung der Verschiedenheit mit der Trennbarkeit wieder. Die Macht Gottes ist von seinem Wesen untrennbar; allein deshalb ist sie nicht identisch mit dem Wesen; die Macht befasst einen anderen Inhalt als das Wesen; oder sie ist vielleicht ein Bestandtheil des Wesens; aber in beiden Fällen ist der Unterschied nicht blos im Denken, sondern auch in Gott selbst. Denn wäre in dem Gegenstande kein Unterschied, sondern könnte auch in seinem Begriffe kein Unterschied entstehen, da der Begriff nur das Spiegelbild des Gegenstandes ist. — Diese Identifizirung unterschiedener Bestimmungen zieht sich durch diese Schrift, so wie durch die ganze Ethik Sp.'s; Sp. hilft sich damit über viele Schwierigkeiten hinweg; aber da sie auf einem falschen Denken beruht, so ist sie auch eine der Hauptsachen für die Unverständlichkeit der Ethik. — Mit dieser unfassbaren Identifizirung der Unterschiede hängt auch Lehrs. 7 E. II. Ethik zusammen, in welchem der gegenständliche Unterschied der Attribute Gottes aufgehoben und der Unterschied nur in „die verschiedene Auffassung“, d. h. in das menschliche Denken verlegt wird.

297. A. II. K. 3. (S. 125.) Auch das sind die eigenen Ansichten Sp.'s. Man sehe Ethik I. Lehrs. 16 Z. 2.

298. A. II. K. 4. (S. 126.) Die Umwandlung trifft das Wesen des Dinges, die Veränderung nur einzelne damals Eigenschaften desselben.

299. A. II. K. 4. (S. 126.) Hier zeigen sich schon die Spuren der rationalistischen Auslegung der Bibel, welche Sp. in seiner theologisch-politischen Abhandlung ausführlich entwickelt hat, und welche er vielleicht schon sich klar gemacht hatte.

300. A. II. K. 4. (S. 127.) Dies sind die eigenen Ansichten des Sp. Desc. nimmt dagegen eine Wahlfreiheit bei Gott an, woraus auch zeitlich sich folgende Entschlüsse mannichfacher Art hervorgehen. Man sehe § 36, II. der Prinzipien.

301. A. II. K. 4. (S. 127.) Dieselbe Ausführung findet sich in der Ethik I. Lehrs. 21. Auch die Kirchenlehre hat denselben Grundsatz. So sagt Augustin in Johann. Evangel. Tractat XXIII. 9: „*Non invenis in Deo* „*aliquid mutabilitatis; non aliquid quod aliter nunc sit, aliter* „*paulo ante fuerit. Nam ubi invenis aliter et aliter, facta est* „*ibi quädam mors, mors enim est non-esse, quod fuit.*" Diese starre Unbeweglichkeit ist aber der Natur des menschlichen Geistes so zuwider, dass man Mühe hat, sie als das Höhere anzuerkennen, und Sp.'s Gründe werden hinfällig, wenn man ein freies Wollen bei Gott annimmt. Diese starre Unveränderlichkeit und Unbeweglichkeit war es, in welche schon Lessing sich zu finden nicht vermochte, und welche ihn zu dem Pantheismus Spinoza's Trieb.

302. A. II. K. 5. (S. 128.) Diese Ausführungen sind zum grössten Theile wörtlich aus Desc. Prinzipien I. §§ 60—63 entnommen; Sp. hat also hier seine eigene Ansicht, wonach es nur eine Substanz in der Welt giebt, zurückgestellt.

303. A. II. K. 5. (S. 128.) Im Menschen ist nämlich das Attribut des Denkens mit dem Attribut der Ausdehnung zu einer Substanz verbunden.

304. A. II. K. 5. (S. 128.) Hieraus ergiebt sich der Begriff der Einfachheit, welche dieses Kapitel behandelt.

Es ist die Verneinung der Zusammensetzung aus verschiedenen Substanzen und aus verschiedenen Zuständen, d. h. die Einfachheit sowohl nach den Theilen wie nach den Eigenschaften; nach beiden Richtungen ist die Vielheit ausgeschlossen. Man sehe Lehrs. 17, I. dieses Werkes.

305. A. II. K. 5. (S. 129.) Diese Stelle ist sehr wichtig für Lehrs. 7, II. Ethik, wo die gegenständliche Identität aller Attribute behauptet wird, und ihr Unterschied nur aus der „unterschiedenen Auffassung" abgeleitet wird. Es ist derselbe Gedanke, den schon Desc. in § 62, I. Prinzipien als Beziehungs-Unterschied entwickelt hat. Dieser Unterschied besteht nach Desc. zwischen der Substanz und einem ihrer Attribute, ohne den sie nicht aufgefasst werden kann, oder zwischen zwei solchen Attributen einer Substanz; man erkennt ihn daran, „dass man „keine klare und deutliche Vorstellung dieser Substanz „bilden kann, wenn man dieses Attribut ausschliesst, oder „dass man das eine Attribut, getrennt von dem anderen, „nicht klar auffassen kann." Als Beispiel giebt Desc. das Sein und die Dauer der Substanz; Beides werde nur im Denken unterschieden. — Man sieht, dass schon Desc. die Untrennbarkeit zweier Bestimmungen im Sein mit ihrer Identität verwechselt; ein Fehler, der auch bei Sp. geblieben ist. Indess hat Sp. in seine Ethik II. L. 7. E. diese Identität zwischen den Attributen der Ausdehnung und des Denkens doch ganz anders begründet; eine Stelle welche nur verständlich wird, wenn man mit dem Realismus den Inhalt der seienden Dinge und ihrer Vorstellungen für identisch nimmt und den Unterschied beider nur in die Form verlegt, d. h. in den Unterschied der Seins- und Wissens-Form. Die Ausführung Sp.'s stimmt hiermit beinah wörtlich, wenn man statt Attribut die Form in dem obigen Sinne setzt. Sp. sagt da: „deshalb ist die „denkende und die ausgedehnte Substanz ein und dieselbe „Substanz (dem Inhalte nach), welche bald unter diesem, „bald unter jenem Attribut (jener Form) aufgefasst wird. So „ist der Zustand der Ausdehnung und die Vorstellung dieses „Zustandes (dem Inhalte nach) ein und dasselbe, nur auf „zwei Weisen ausgedrückt (nur in zwei verschiedenen „Formen befasst). Deshalb haben schon bei den Juden „Einige Gott, Gottes Verstand und die von ihm bestimm-

„ten Dinge für dasselbe (dem Inhalte nach) erklärt. So „ist ein Kreis, der in der Natur besteht, und seine Vor„stellung, die auch in Gott ist, ein und dasselbe (dem „Inhalte nach), nur durch verschiedene Attribute (Formen) „ausgedrückt (befasst)". — Man sieht, wie klar und verständlich diese an sich so dunkle Stelle der Ethik wird, wenn man die realistische Lehre ihr unterlegt, was hier in Klammern geschehen ist.

306. A. II. K. 5. (S. 129.) Sp. meint hier die Unterschiede, welche Aristoteles in seinem Organon und in seiner Metaphysik behandelt; Aristoteles stellt dort vier Arten auf: 1) den Widerspruch, 2) die Gegentheiligkeit, 3) die Beraubung und 4) die Gegensätze der Beziehungsformen. Sp. behandelt diese Unterschiede hier sehr verächtlich; allein die späteren Kapitel (z. B. K. 7) werden zeigen, dass Sp. trotzdem noch vielfach in diesen Kategorien des Aristoteles befangen ist. So spricht er in Kap. 7 von der Beraubung des Wissens, von der Einsicht dem Vermögen nach, welche Kategorien die Scholastiker nur von Aristoteles entlehnt haben.

307. A. II. K. 6. (S. 130.) Das Citat ist falsch; es muss heissen Buch 12, Kap. 7.

308. A. II. K. 6. Leben. (S. 130.) Die Stelle, so wie der Schluss des vorigen Kapitels zeigen, dass Sp. über Aristoteles sehr verächtlich denkt. Es ist wahrscheinlich, dass Sp. sich mit den Schriften des Aristoteles wenig beschäftigt hat; seine Kenntniss des Griechischen war dazu nicht hinreichend, und vermuthlich hat er die Lehren des Aristoteles nur nach den scholastischen Compendien und Bearbeitungen derselben gekannt. Historische Studien waren überhaupt nicht Sp.'s Sache; am wenigsten das Studium der alten Philosophie; er begnügte sich mit der Philosophie des Descartes und den Lehren des Talmud und der Kabbala. Von diesen ist seine Bildung ausgegangen, und das Uebrige hat er durch eigenes Denken aus sich selbst herausgesponnen. Daher die grosse Kluft, welche die Philosophie des Sp. von den früheren und späteren abscheidet; nur nach langem Studium lässt sich der Zusammenhang erkennen.

309. A. II. K. 6. Leben. (S. 130.) Weil nach der vorausgeschickten Definition das Leben nur von den Din-

gen ausgesagt werden kann, welche eine Seele und Körper haben. Das Leben beruht auf der Verbindung dieser beiden.

310. A. II. K. 6. Leben. (S. 130.) Diese Ausführungen über das Leben finden sich bei Desc. nicht. Selbst in seiner Schrift „Ueber die Leidenschaften" giebt Desc. in Art. 6, Buch 1 eine sehr abweichende und nur ganz kurze Erklärung des Lebens. Das Kapitel hier ist deshalb die eigene Arbeit Sp.'s. Das Streben, in seinem Sein zu verharren, wird in der Ethik Sp.'s zu einem sehr wichtigen Begriff. Man sehe Th. III. L. 4—8 Ethik; Sp. wiederholt da die hier entwickelten Gedanken, nur nennt er dies Streben da, nicht das Leben.

311. A. II. K. 7. (S. 131.) Aehnliche Gedanken finden sich bei Desc. § 22. 23, I. der Prinzipien, aber ohne Begründung.

312. A. II. K. 7. (S. 131.) Bei dem Wahrnehmen gelten nämlich die Gegenstände als Ursache ihrer Vorstellungen oder des Wissens, während bei Gott vielmehr sein Wissen der Grund des Daseins der Gegenstände ist; bei Gott kommt also die Kenntniss der Dinge nicht von diesen.

313. A. II. K. 7. (S. 132.) Damit meint Sp. wohl die Lehre des A n a x a g o r a s mit der der Welt einwohnenden und sie ordnenden Vernunft (νοῦς).

314. A. II. K. 7. (S. 132.) Damit ist wohl A r i s t o t e l e s gemeint, nach welchem Gott die Form (εἶδος) ohne Stoff (ὕλη) ist.

315. A. II. K. 7. (S. 132.) Weil in ihrem Begriffe das Zufällige enthalten ist, da in ihnen selbst kein Grund ihres Seins oder Nichtseins besteht.

316. A. II. K. 7. (S. 132.) Nämlich bei dem Baumeister ist die Vorstellung und das Wissen des Gebäudes seiner Ausführung und seinem Dasein vorausgegangen; indem der Baumeister es erst in seiner Phantasie sich ausdenken musste. Insofern kann er hier mit Gott verglichen werden; bei Beiden geht das Wissen dem Sein vorher und ist des letzteren Ursache.

317. A. II. K. 7. Sünde. (S. 132.) Dieser Gedanke ist dem Desc. fremd und gehört der Ethik Sp.'s an. Man sehe die Vorrede zu Th. IV. Ethik und die Erläuterungen dazu.

318. A. II. K. 7. (S. 133.) Gott kennt also auch die Gedankendinge, d. h. die einzelnen Vorstellungen, welche in den Seelen der Menschen entstehen und sich folgen, mögen sie sich auf wirkliche Gegenstände beziehen oder nicht; mögen sie wahr und gut, oder falsch und schlecht sein. Als Vorstellungen sind sie nach Sp. ein Seiendes in der Menschenseele und werden deshalb von Gott erschaffen und erhalten; also auch gewusst. Das Böse ist dabei für Gott nicht vorhanden. Man sehe Erl. 317.

319. A. II. K. 7. (S. 133.) Sp. sagt: *ingenerabilis*; dies hebt das Geschaffensein durch Gott (*creatas*) nicht auf, sondern bezieht sich auf die Erzeugung und Fortpflanzung durch Individuen gleicher Art; so dass auch die Art selbst zu dem Unerzeugten gehört.

320. A. II. A. 7. (S. 133.) Es sind die sogenannten Universalien gemeint. Sowohl Desc. wie Sp. huldigten dem Nominalismus, welcher am Ende des Mittelalters den Realismus ganz verdrängt hatte. Nach der Lehre des Nominalismus steht den allgemeinem Begriffe kein Gegenständliches gegenüber, sondern diese Begriffe bestehen nur im Denken, während im Sein nur das Einzelne ist. Man sehe § 59, I. Prinzipien und Lehrs. 40, II. Ethik mit den Erläuterungen dazu.

321. A. II. K. 7. (S. 133.) Aehnlich spricht sich Desc. aus § 23, I. der Prinzipien.

322. A. II. K. 7. (S. 133.) Dieser Grund ist aus Desc. entlehnt und widerspricht der eigenen Lehre des Sp. Man sehe L. 33, I. Ethik.

323. A. II. K. 7. (S. 134.) Auch hier fügt sich Sp. den Ansichten des Desc.; man sehe § 25, I. der Prinzipien.

324. A. II. K. 7. (S. 134.) Dieser Gedanke ist wieder Spinozisch. Man sehe Erl. 246, 296 und L. 18, I. Ethik.

325. A. II. K. 8. (S. 134.) Dieser Satz mit seinen Ausführungen gehört nicht Desc. an, ist aber auch nicht rein in dem Sinne der Ethik Sp.'s; er hält eine Art schwankende Mitte, bei der man nicht genau erkennen kann, ob Sp. absichtlich seine volle und wahre Ansicht, wie sie in L. 17. L. 20, I. Ethik dargelegt ist, dem Schüler hat vorlegen wollen, oder ob er selbst zur Zeit der Ab-

fassung dieser Schrift über diesen Punkt noch nicht im Klaren gewesen ist.

326. A. II. K. 8. (S. 135.) Hier kehrt der Erl. 246 und 296 gerügte Fehler wieder, wonach die verschiedenen Attribute Gottes, weil sie in Gott untrennbar sind, auch für identisch erklärt werden. Bestände in Gott diese Identität, so wäre die Unterscheidung in unserm Denken eine Unwahrheit, und es wäre durchaus unzulässig, von Gottes Macht und Verstand und Willen auch nur als besonderen Vorstellungen zu sprechen.

327. A. II. K. 8. (S. 135.) Hier hebt Sp., im Gegensatz zu Desc., die Freiheit des menschlichen Willens auf. Während er früher in Uebereinstimmung mit Desc. die Freiheit des Menschen gegenüber der Allwissenheit Gottes nur für unbegreiflich erklärt hat, tritt hier nunmehr die Nothwendigkeit offen hervor, die in allem Sein der Welt besteht. Man sehe L. 17. 21. 26. 28, I. Ethik. In dem Folgenden widerlegt Sp. die dagegen aufgestellten Einwendungen schon ganz in dem Sinne der Ethik.

328. A. II. K. 8. (S. 136.) Sp. deutet damit nur das Wesen der *natura naturata* an (E. zu L. 29, I. Ethik), innerhalb welcher die Zustände der göttlichen Attribute fallen, welche einen zeitlichen Verlauf nehmen und nach der Kette der Ursachlichkeit sich entwickeln. L. 28, I. Ethik. Diese Vermittelung ist nicht weiter zu erklären; sie liegt in dem Begriff des Zustandes *(modus)* gegenüber der ausserzeitlichen Substanz und ihrer Attribute.

329. A. II. K. 8. (S. 136.) Diese Ansicht wird auch in den Briefen des Sp. wiederholt geltend gemacht. Es erhellt, dass bei solcher Ansicht die Strafen der Sünden ihre sittliche Natur verlieren und zu Naturereignissen und unvermeidlichen Uebeln werden; indess stimmt diese Ansicht mit der Ethik Sp.'s, in welcher der wahre Begriff des Sittlichen ebenfalls aufgehoben ist. Man sehe L. 64, IV. Ethik und die Erl. 71 dazu.

330. A. II. K. 8. (S. 136.) Dieser Schluss ist zweideutig; er kann in dem Sinne des frommen Desc. gemeint sein, oder auch in dem Sinne einer solchen rationalistischen Auslegung der Bibel, wie sie in Sp.'s theologisch-politischer Abhandlung aufgestellt und vertheidigt wird.

331. A. II. K. 9. (S. 138.) Diese Ausführung ist die konsequente Entwickelung der Allmacht Gottes und des in Kap. 3, I. des Anhanges aufgestellten Begriffes des Zufälligen, als eines blossen Mangels des menschlichen Wissens.

332. A. II. K. 9. Wunder. (S. 139.) Hier deutet Sp. schon die Bedenken an, welche er gegen die Wahrheit der Wunder hegt, und welche er in der theologisch-politischen Abhandlung ausführlich entwickelt. Auch hier geht also Sp. über Desc. hinaus, obgleich mit Vorsicht.

333. A. II. K. 9. (S. 139.) Der Begriff der Allmacht kann verschieden aufgefasst werden; entweder nur als Allmacht gegen die erschaffene Natur; oder auch als Allmacht über die Gesetze des Denkens und Erkennens, so dass Gott auch das sich Widersprechende erschaffen kann; oder auch als Allmacht Gottes über seine eigene Natur, so dass Gott sich selbst aus einem beständigen zu einem unbeständigen, aus einem guten zu einem bösen Gott machen kann. Man bemerkt leicht, dass die Allmacht in dem zweiten Sinne alle Wahrheit und alle Erkennbarkeit Gottes, aufhebt und dass die Allmacht in dem dritten Sinne das Wesen Gottes selbst vernichtet. Dieser Fall ist nur einer von den vielen Gegensätzen, in welche die Steigerung bestimmter Eigenschaften in das Unendliche den Begriff Gottes verwickeln muss. Die Dogmengeschichte der christlichen Kirche enthält ein interessantes Verzeichniss der mancherlei Auswege, auf denen man diesen Schwierigkeiten zu entgehen versucht hat; es ist meist auf Kosten der Allmacht geschehen. Auch Sp. thut dies, indem er zwar Gott die Macht zuspricht, die Welt und die Gesetze der Wahrheit anders zu erschaffen, aber innerhalb der einen, einmal erschaffenen Welt, an der Einheit festhält und hier der Allmacht eine Grenze setzt.

334. A. II. K. 10. (S. 139.) Dies Kapitel hat in Desc. Schriften keine Unterlage, ausgenommen den Freiheitsbegriff, auf den Sp. am Ende zurückkommt. Dabei stimmt indess dieses Kapitel auch wenig mit den Lehrsätzen der Ethik Sp.'s.; sein Inhalt ist deshalb mehr ein Versuch, die kirchliche Lehre über die Schöpfung von

ihrem Standpunkte aus zu verbessern und aus Widersprüchen zu befreien; ohne dass Sp. damit seine eigenen Ueberzeugungen hat darlegen wollen.

335. A. II. K. 10. (S. 140.) Diese Auslegung der Ansicht der Gegner scheint nicht begründet. „Aus Nichts" kann auch heissen: „Nicht aus Etwas erschaffen"; dann bleibt es die reine Verneinung eines Etwas, was neben Gott die Schöpfung mit bewirkt oder bedingt hätte, und es besteht dann die Verschiedenheit der Ansicht nicht, welche Sp. hier annimmt; ja die Definition der Gegner ist deutlicher als die Sp.'s; denn das Schaffen Gottes ist von dem Schaffen der Menschen gerade dadurch unterschieden, dass Nichts als Bedingung oder Unterlage oder Mithülfe dabei vorhanden ist.

336. A. II. K. 10. (S. 140.) Hier verwickelt sich Sp. in seine eigenen Schlingen. Allerdings sind die Substanzen nach Sp. das *Prius* (προτερον) gegen die Accidenzen (L. 1, I. der Ethik), allein letztere haben als *Modi* ebenso ihren Ursprung von Gott wie die Substanzen; auch bei den *Modis* hat Nichts mitgewirkt; der Inhalt der *Modi* ist rein aus Nichts geschaffen, wie die Substanz. Nur die Beziehung zwischen Modus und Substanz könnte hier ein Bedenken veranlassen, weil die Substanz danach als die Bedingung des Modus, als solchen, erscheint, mithin die Substanz hier als mitwirkend bei der Schöpfung der *Modi* gelten könnte. Um dem zu entgehen, hat Sp. vorgezogen, den Begriff der Schöpfung hier aufzugeben; allein es wäre richtiger gewesen, die Schöpfung der *Modi* beizubehalten und die Beziehung zwischen Modus und Substanz nur als einen „Zustand des Denkens" darzulegen. Damit hätten die Substanz und ihre *Modi* sich freilich als eine Beziehungsform des Denkens ergeben, was gegen die Grundansichten Sp.'s verstossen hätte, und deshalb mag er die erste Alternative vorgezogen haben.

337. A. II. K. 10. (S. 140.) Die Kritik dieser Ansichten ist in der Erl. zu Kap. 4, I. dieses Anhanges bereits gegeben.

338. A. II. K. 10. (S. 141.) Diese letzten Worte sollen die Accidenzen von dem Geschaffen-Sein ausschliessen. Man sehe Erl. 336.

339. A. II. K. 10. (S. 141.) Man sieht aus diesem und der ganzen Beweisführung dieses Kapitels, wie biegsam die hier von der Scholastik und Dogmatik eingeführten Begriffe sind, und wie leicht man mit ihnen das Entgegengesetzte zu beweisen vermag, je nachdem man den einen oder andern Begriff beliebig verengert oder erweitert. Es ist dies die unvermeidliche Folge eines Aufbaues, der sich auf lauter Beziehungen stützt, welche, in sich selbst leer, zur Aufnahme jedweden Inhaltes benutzt werden können.

340. A. II. K. 10. (S. 141.) Es ist dies die Kollision der Allmacht Gottes mit der eigenen Natur Gottes; in seiner Natur liegt die Festigkeit und Unveränderlichkeit, welche die Allmacht beschränkt; aber in der Allmacht liegt, dass ihr keine Schranke gesetzt werden darf. Man sehe Erl. 333.

341. A. II. K. 10. (S. 142.) Der Ausdruck ist schwerfällig und deshalb dunkel; Sp. meint einfach, dass eine positive Unendlichkeit der Zeit nicht gedacht werden und nicht bestehen könne, weil sonst das Jetzt nie hätte erreicht werden können.

342. A. II. K. 10. Ewigkeit. (S. 142.) Auch hier tritt die Kollision mit dem Begriffe der Allmacht hervor. Die Gegner sagen: Gott kann vermöge seiner Allmacht auch das Unmögliche (die positive Unendlichkeit) schaffen; Sp. sagt: Nein, denn dann hätte seine Allmacht an dieser Unendlichkeit eine Grenze, was dem Begriff der Allmacht widerspricht. — Man sieht leicht, dass in diesem Spiele der Beziehungen der eine Grund so viel werth ist als der andere.

343. A. II. K. 10. (S. 142.) Ist eine Anspielung auf die geistige Liebe zu Gott. Ethik V. L. 33 u. f.

344. A. II. K. 10. Sohn Gottes. (S. 143.) Da die Ewigkeit, wie sie Sp. Gott zutheilt, nur die Aufhebung aller Zeit ist, die Dinge aber von Sp. in die Zeit gestellt werden, und Gott diese Dinge ohne Unterlass, also während ihrer Dauer erhält, so gelangt man damit zu einem Gott, welcher einmal ausserhalb der Zeit steht und dann wieder innerhalb der Zeit wirkt und schafft. Dies ist der

schwache Punkt in Sp.'s Lehre, den er auch hier nicht beseitigen, sondern nur unerwähnt lassen kann.

345. A. II. K. 10. Freiheit. (S. 143.) Hier geht Sp. auf die Ansichten des Desc. über die Freiheit Gottes zurück, mit der Verleugnung seiner eigenen, schon damals vorhandenen und später in der Abhandlung über Gott und den Menschen ausgesprochenen Ansichten. Da dieser Punkt gerade für die Kirchenlehre und die Moral einer der bedenklichsten war, und Sp.'s Nothwendigkeit leicht missverstanden werden konnte, wie die Briefe an Sp. zeigen, so mag wohl deshalb Sp. gerade bei diesem Punkte seinem Schüler zur Liebe mit seiner eigenen Ansicht zurückgehalten haben.

346. A. II. K. 10. (S. 143.) Sp. folgt auch hier Desc. und setzt ein freies Handeln als so wesentlich zu dem Begriff der Tugend gehörend, wie die Gleichheit der Halbmesser für den Begriff des Kreises wesentlich sind.

347. A. II. K. 10. (S. 144.) Der Einwand konnte von Sp. leichter damit widerlegt werden, dass bei jener Vorstellung einer grössern Dauer auch das Dasein von Dingen mit vorgestellt werden müsse. Sp. behandelt die Zeit ähnlich wie den Raum; so wie der blosse ausgedehnte Raum nach Sp. schon der Körper ist (Th. II. Lehrs. 2), so ist auch die blosse ausgedehnte Zeit schon der Körper, indem nach Sp. die Zeit nur ein vom Körper Abgetrenntes oder daraus Abgezogenes ist.

348. A. II. K. 11. Ueberschrift. (S. 145.) Auch für dieses Kapitel gilt das in der Erl. 334 Gesagte.

349. A. II. K. 11. (S. 145.) Streng genommen hebt dieser Begriff der Erhaltung die Freiheit des menschlichen Willens auf; denn wenn der Wille in jedem Zeitmomente nur von Gott geschaffen wird, so ist auch die in irgend einem Moment eintretende Entschliessung oder Wahl nur das Werk Gottes.

350. A. II. K. 11. (S. 145.) Handelt der Mensch frei, so ist der in einem Moment eintretende Entschluss zu einer bestimmten Handlung allerdings etwas Neues, was vorher nicht bestanden hat, und was auch in seiner Ursache nicht vorher bestanden haben kann, da die Willensfreiheit jede Ursache ausschliesst. Geht nun die-

ses Neue von Gottes Erhaltung aus, so ist die Freiheit des Menschen aufgehoben. In diesem Sinne ist wohl die Frage gemeint; Sp. versteht sie aber allgemeiner.

350. **A. II. K. 11. (S. 146.)** Mit diesen wenigen Worten fertigt Sp. diese Frage für das menschliche Handeln ab, obgleich hier die in Erl. 350 aufgezeigte Schwierigkeit besteht, die Sp. entweder nicht bemerkt hat, oder seinem Schüler gegenüber nicht hat bemerken wollen, obgleich die am Schluss zu Hülfe genommene Unbegreiflichkeit ihn leicht aus aller Verlegenheit hätte befreien können.

351 b. **A. II. K. 11. (S. 146.)** Dieser Schluss ist im Sinne von Desc. zugefügt. Die vorgehende Ausführung, welche die Freiheit vollständig aufhebt und die Nothwendigkeit auch bei dem Wollen umständlich begründet, ist die eigene Ueberzeugung des Sp.; deshalb ist sie so eingehend, während die Schlusswendung so kurz gehalten ist.

352. **A. II. K. 11. (S. 146.)** Unter „mittheilbaren Eigenschaften“ wird nämlich das durch Offenbarung mitgetheilte Wissen Gottes von sich und der Welt verstanden; deshalb kann Sp. diesen Begriff damit bekämpfen, dass er zwischen dem Wissen Gottes und dem der Menschen alle Vergleichbarkeit, folglich auch alle Mittheilbarkeit bestreitet.

353. **A. II. K. 11. (K. 146.)** Dies ist die unter den ältern kirchlichen Dogmatikern beliebte Eintheilung in *attributa operativa* und *quiescentia*. Man hat ihr entgegengestellt, dass Gott nur als *actus purus* aufgefasst werden dürfe, seine Thätigkeit also in keiner Eigenschaft fehlen dürfe. — Die eigenen Ansichten Sp.'s sind in seiner Ethik niedergelegt, wonach die Ausdehnung und das Denken die uns bekannten Attribute Gottes bilden; aber an sich ist die Zahl seiner Attribute unendlich. Ethik I. L. 11, II. L. 1 und 2.

354. **A. II. K. 12. (S. 147.)** Dieselben Ansichten über Philosophie und Offenbarung finden sich in Kap. 14 und Anfang von Kap. 15 der theologisch-politischen Abhandl. Sp.'s. (B. XXXV. 198. 199.)

355. A. II. K. 12. (S. 147.) Diese Worte sind von der Erschaffung der einzelnen menschlichen Seelen der im Laufe der Zeit geboren werdenden Menschen zu verstehen; Sp. will sagen: Man könne nicht behaupten, dass die Seele des Einzelnen erst mit der Konception oder Geburt von Gott geschaffen werde, weil sie ja auch ohne Körper bestehen könne. Dies sind jedoch nicht die eigenen Ansichten des Sp., wie er sie in seiner Ethik entwickelt, sondern Anbequemungen an die christliche Theologie.

356. A. II. K. 12. (S. 147.) Nicht erzeugt, wohl aber erschaffen, was man zu unterscheiden hat. Das Erzeugen ist die Thätigkeit eines Individuums, welche das Entstehen eines andern Individuums gleicher Art zur Folge hat; es kann nicht ohne Mitwirkung der Naturkräfte geschehen; das Erschaffen geht dagegen von Gott allein aus.

357. A. II. K. 12. (S. 147.) D. h. deutlicher: Von dem hängt es auch allein ab, es zu zerstören; d. h. in keinem von Gott erschaffenen Dinge liegt die Nothwendigkeit, dass es wieder untergehen müsse; dies hängt nur von Gott ab. Diese Sätze gehen gegen Diejenigen, welche aus der Natur des Menschen an sich auch die Sterblichkeit seiner Seele beweisen wollen.

358. A. II. K. 12. Unsterblichkeit. (S. 148.) D. h. aus der Allmacht Gottes folgt nur die Möglichkeit, dass Gott sie vernichten kann; hier handelt es sich aber nur um die Unsterblichkeit nach dem Zustande, wie Gott die Welt wirklich erschaffen hat.

359. A. II. K. 12. (S. 148.) Dies ist in diesem Werke nicht geschehen; Sp. verwechselt damit das, was er in seiner Abhandlung „Ueber Gott und den Menschen" sagen will. Man vergl. Ethik I, L. 7.

360. A. II. K. 12. (S. 148.) Dieser Schluss ist im Sinne des Desc. logisch richtig, weil nach Desc. die Seele eine Substanz ist; allein nach Sp.'s eigener Ansicht ist dieser Schluss falsch, weil da die menschliche Seele nur ein Modus an der Substanz Gottes ist. Ethik I, L. 14. 15. II, L. 10. Die eigene Ansicht Sp.'s über die Unsterblichkeit der Seele ist Ethik V, L. 22 ausgesprochen;

sie stimmt genau mit der Ansicht des Aristoteles; nur der denkende Theil der Seele (λογος), welcher die wahren Vorstellungen von den Wesen der Dinge enthält, ist danach unsterblich; dieser Theil der Seele bildet einen Theil des Denkens Gottes selbst. Man sehe Erl. 25 zu V. Buch der Ethik. (B. V, 173.) Hiernach hat man das Folgende nur als eine Darstellung der aus den Ansichten von Desc. abfliessenden Folgen zu nehmen. Auch hier mag Sp. aus Rücksicht auf seine Schüler mit seiner eigenen Ansicht zurückgehalten haben.

361. A. II. K. 12. (S. 148.) Diese Unterscheidung zwischen einem Geschehen gegen die Natur und über die Natur wird in der theologisch-politischen Abhandlung von Sp. Kap. 6 gemissbilligt; obgleich mit Unrecht; man sehe Erl. 69 zu dieser Stelle. Auch hier wie in der nun folgenden Lehre vom Willen giebt Sp. nur die Ansichten von Desc.

362. A. II. K. 12. (S. 149.) Diese Definition des Denkens ist sehr unzureichend; das Bejahen und Verneinen ist nur die Beziehung des Inhaltes einer Vorstellung auf dessen Sein; aber ein grosser Theil des Denkens hat es gar nicht mit dem Seienden, sondern entweder mit den Dichtungen und Gebilden des verbindenden Denkens, mit den Plänen für die Zukunft oder mit blossen Beziehungen und Wissensarten zu thun.

363. A. II. K. 12. (S. 149.) Auch diese Definition weicht von der frühern (Lehrs. 15, Th. II. dieses Werkes) ab; dort wurde gerade das Bejahen und Verneinen als das Wollen dargelegt, während der Inhalt der Vorstellungen und Gedanken nicht zu dem Wollen gerechnet wurde. Man kann die hier gegebene Darstellung nur damit rechtfertigen, dass oben das Denken nur als das Bejahen und Verneinen definirt worden ist; mithin ist hiernach das Wollen jenes Bejahen und Verneinen, so weit es seine Ursache nur innerhalb der Seele selbst hat.

364. A. II. K. 12. Buridan's Esel. (S. 149.) Dies ist kein Beweis, sondern nur eine Vorausnahme des zu beweisenden Thema's. An sich soll der Buridan'sche Esel die Freiheit des Menschen beweisen; er ist aber dazu nicht geeignet, weil die Erfahrung nie den Fall in der

Reinheit bietet, wie sie in jenem Buridan'schen Falle gesetzt ist.

365. A. II. K. 12. (S. 149.) Man sehe Erl. 95.

366. A. II. K. 12. (S. 150.) Auch diese Gründe drehen sich im Kreise; sie benutzen die Freiheit des Willens zum Beweise seiner Freiheit. Die 4te Meditation von Desc. handelt weniger von der Freiheit des Willens als davon, dass das Falsche und der Irrthum nur ein Negatives und ein Mangel sind.

367. A. II. K. 12. Wille und Begehren. (S. 150.) Hieraus erhellt, dass die Streitfrage über die Freiheit des Willens von Desc. und Sp. ganz verschoben wird. Aus dem Begehren wird sie in das Fürwahrhalten und Urtheilen verlegt. Nun hat bis dahin kein Vertheidiger der Willensfreiheit sie in dieses Fürwahrhalten gelegt; vielmehr ist dies Fürwahrhalten oder die in den Fundamentalsätzen (B. I. 68.) liegende Nöthigung, das, was ihnen entspricht, für wahr zu halten, immer als ein solches erachtet worden, wo der Mensch keine Wahl hat, sondern an die Gesetze des Denkens und die Ursachen der Gewissheit oder des Zweifelns mit Nothwendigkeit gebunden ist. Auf dieser Nothwendigkeit, die für alle Menschen gilt, beruht überhaupt die Gültigkeit des Wahren und der Wissenschaften für alle Menschen. Hinge dies Bejahen und Verneinen oder dieses Fürwahrhalten und Fürfalschhalten von dem Belieben des Einzelnen ab, so gäbe es keine allgemeinen Wahrheiten; selbst die mathematischen Lehrsätze brauchte dann Niemand für wahr zu halten. Sp. beruft sich zum Beweis seiner Ansicht auf den Zweifel an Allem, mit dem Desc. seine Meditationen beginnt. Allein selbst dieser Zweifel ist nicht willkürlich, sondern geht aus Ursachen hervor, die Desc. ausführlich darlegt, und die nach festen Gesetzen den Zweifel bei allen Menschen bewirken. Nur deshalb, weil Desc. selbst an diese zwingende Kraft seiner Gründe glaubt, trägt er überhaupt diesen Zweifel vor.

Im Denken, so weit es sich mit dem Erkennen des Seienden oder mit dem Wahren, also mit dem Bejahen und Verneinen beschäftigt, giebt es deshalb keine Frei-

heit, und zwar zum grossen Glücke für die Menschheit. Dagegen wird die Freiheit von ihren Vertheidigern lediglich in das Wollen und Begehren verlegt, wobei das Wollen ebenfalls nur als eine Art des Begehrens gilt. Nur hier wird für das Wollen und das daraus abfliessende Handeln eine Wahlfreiheit behauptet, die sich mit jener Nothwendigkeit des Fürwahrhaltens sehr wohl verträgt, da der Mensch, wie Sp. anerkennt, auch das für schlecht Erkannte wollen oder begehren kann. Aber falsch ist es, wenn Sp. dies so verdreht, dass man auch das Schlechte für ein Gutes halten, d. h. das für schlecht Erkannte mit Ueberzeugung für ein Gutes halten könne; denn um den blossen Irrthum handelt es sich hier nicht. Gerade dies verkehrte Fürwahrhalten ist dem Menschen unmöglich; wohl aber kann er das für schlecht Erkannte begehren und wählen.

Aus alledem ergiebt sich, dass Desc. und hier Sp., als sein Ausleger, vielmehr die Gegner der Willensfreiheit sind, wenn man das Wort in seinem rechten und allgemein gebräuchlichen Sinne nimmt. Desc. erkennt die Nothwendigkeit des Begehrens an; der Mensch kann das für schlecht Erkannte nicht begehren, er muss es nach Desc. verabscheuen; der Wille ist unbedingt dem Denken und dem Urtheil über Gut und Schlecht unterworfen. Die Freiheit soll nach Desc. nur in dem Urtheilen liegen, wo gerade alle Welt die Nothwendigkeit anerkennt, mit der jeder Mensch an die Gesetze des Fürwahrhaltens gebunden ist; eine Nothwendigkeit, die auch Desc. und Sp. auf jeder Seite thatsächlich dadurch anerkennen, dass sie für ihre Behauptungen Gründe und Beweise beibringen, die völlig unnütz wären, wenn sie keine zwingende und überzeugende Gewalt für den Leser besässen.

368. A. II. K. 12. Wille. (S. 151.) Dieses sind die Worte des Gegners von Sp., des Heerebord, dessen Beweis hier nicht recht passt, weil er das Wollen in seinem gewöhnlichen Sinne und nicht als Fürwahrhalten auffasst. Indess sind seine Worte auch an sich dunkel. Der Sinn dieser und der folgenden Stelle ist: Wenn der Wille unbestimmt (frei) ist, d. h. wenn er sich gleichgültig verhält, wenn keine Gründe von aussen ihn (mit

Nothwendigkeit) bestimmen können, so kann er auch sich selbst nicht bestimmen; denn er kann dann aus seiner Natur nicht heraus, deren Wesen die Unbestimmtheit ist; er kann nicht zugleich bestimmt und unbestimmt sein, was der Fall sein müsste, wenn der Wille (also das Unbestimmte) sich selbst bestimmte, d. h. das Unbestimmte sich selbst vernichtete. — Der Nerv dieses geistreichen Gedankens liegt darin, dass in der Freiheit des Willens ein Widerspruch steckt, indem das „Sich selbst bestimmen" zugleich ein Bestimmt- und ein Unbestimmtsein zu derselben Zeit in demselben Subjekte setzt. Es ist der ähnliche Widerspruch wie mit der *Causa sui*, wo dieselbe Sache in Einem die Ursache und auch die Wirkung dieser Ursache sein soll. Auch Hegel hat diesen Widerspruch in seinem spekulativen Begriff der Freiheit aufgenommen. (Hegel's Werke, B. VIII. 40.)

369. A. II. K. 12. (S. 151.) Dies ist ein unredlicher Einwand; Sp. konnte deutlich aus der Schrift von Heerebord entnehmen, dass er die Freiheit auf den Willen (als Begehren) und nicht auf das Fürwahrhalten und Denken (als Bejahen und Verneinen) bezog, und dieses Begehren hat ja auch Sp. in seiner Ethik als einen Zustand der Seele anerkannt.

370. A. II. K. 12. (S. 151.) Jeder Leser wird bemerken, dass diese Erwiderung des Sp. kein Beweis ist, sondern nur das dreiste Behaupten dessen, was erst bewiesen werden soll.

371. A. II. K. 12. (S. 152.) Unter „bestimmt" ist zu verstehen „von Gott oder von Natur so beschaffen, „dass die Seele Alles für wahr halten müsste, oder „Etwas weder für wahr noch für unwahr halten könnte."

372. A. II. K. 12. (S. 152.) Dieser Beweis ist aber nicht geführt worden; nur der Satz selbst ist wiederholt behauptet worden.

373. A. II. K. 12. (S. 152.) Es ist damit die ὑλη des Aristoteles, als eines der von ihm aufgestellten vier Prinzipien (ἀρχαι) der Welt, gemeint.

374. A. II. K. 12. (**S. 152.**) Dies „unbestimmt“ soll heissen: dass er sich nicht aus sich selbst bestimmen oder nicht frei sein kann.

375. A. II. K. 12. (**S. 152.**) Auch hier dreht sich Sp. in dem blossen Wiederholen des Beweissatzes, ohne den Beweis selbst beizubringen.

376. A. II. K. 12. (**S. 152.**) D. h. wenn der Wille nicht von Gott so geschaffen wäre, dass er sich selbst bestimmen könnte. Man sehe Erl. 374.

377. A. II. K. 12. (**S. 153.**) D. h. nicht als einen solchen, der sich aus sich selbst bestimmen kann.

378. A. II. K. 12. (**S. 153.**) Wenn die Beweisführung Sp.'s für die Freiheit des Willens, sowohl im natürlichen Sinne des Wortes als in dem Sinne von Bejahen und Verneinen aufgefasst, so überaus schwach erscheint, so mag dies wohl damit zusammenhängen, dass Sp. hier eine fremde Ansicht vertreten musste, die mit seiner eigenen Ueberzeugung in Widerspruch stand.

379. A. II. K. 12. (**S. 153.**) Man sehe § 48. I. der Prinzipien.

380. A. II. K. 12. (**S. 153.**) Sp. behandelt diese Begriffe als scholastische Gebilde, die keine ernsthafte Widerlegung verdienen. Man sehe Erl. 236.

381. A. II. K. 12. (**S. 153.**) Das schliessliche Urtheil über dieses Werk Sp.'s ist in der Vorrede bereits ausgesprochen worden; der Leser wird nunmehr im Stande sein, die Richtigkeit des dort Gesagten selbst zu beurtheilen.

Druck von R. Boll in Berlin, Georgenstrasse 16.

Kirchmann, v., Erläuter. zu Kant's Kritik der Urtheilskraft . 1 Heft.
— **Erläuterungen zu Kant's Anthropologie** . . . . . . 1 „
— **Erläuterungen zu Kant's Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft** . . . . 1 „
— **Erläuterungen zu Spinoza's Ethik** . . . . 2 „
— **Erläuterungen zu Spinoza's Tractatus theolog.-polit.** . 1 „
— **Erläuterungen zu Spinoza, Descartes' Principien der Philos.** 2 „
Plato, Der Staat, übersetzt von Schleiermacher und mit Anmerkungen versehen von J. H. v. Kirchmann . 6 „
Rosenkranz, Prof., Erläuterungen zu Hegel's Encyclopädie der philosoph. Wissenschaften . . . . 2 „
Schleiermacher, Monologen . . . . 1 „
— **Philosophische Sittenlehre,** mit Anmerkungen versehen von J. H. v. Kirchmann . . . . 7 „
Scotus Erigena, Ueber die Eintheilung der Natur, übersetzt und erläutert von Prof. L. Noack. Heft 1.
Spinoza, Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit, übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Prof. Dr. Schaarschmidt . . . . . . 1 „
— **Ethik,** übersetzt von J. H. v. Kirchmann . . . . 3 „
— **Tractatus theolog.-politicus,** übersetzt von J. H. v. Kirchmann . . . . 4 „
— **René Descartes' Prinzipien der Philosophie,** übersetzt und erläutert von J. H. v. Kirchmann . . . . . 2 „

Zunächst erscheinen:

Kant, Kleinere Schriften zur Ethik und Religions-Philosophie. II. Abth. 2 „
Spinoza, Politischer Tractat und Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes, übersetzt und erläutert von J. H. v. Kirchmann . . . . 3 „
Aristoteles, Ueber die Seele, übersetzt und erläutert von J. H. v. Kirchmann . . . . 3 „

Von dem Herausgeber der Philosophischen Bibliothek J. H. v. Kirchmann sind früher erschienen und durch die Verlagsbuchhandlung von L. Heimann zu beziehen:

1. **Die Philosophie des Wissens.** Erster Band. Die Lehre von dem Vorstellen. 1864. Ladenpreis 2 thlr. 20 sgr.
2. **Ueber die Unsterblichkeit.** Ein philosophischer Versuch. 1865. Ladenpreis 1 thlr.
3. **Aesthetik auf realistischer Grundlage.** 1868. 2 Bde. Ladenpreis 4 thlr.
4. **Ueber den Begriff des Schönen.** Ein Vortrag. 1866. Preis $7^1/_2$ sgr.
5. **Die Werthlosigkeit der Jurisprudenz als Wissenschaft.** Ein Vortrag. Sechste Aufl. 1869. Preis $7^1/_2$ sgr.
6. **Erinnerungen aus Italien.** 1865. Preis 25 sgr.
7. **Ferienreise eines Juristen nach Constantinopel und Brussa.** 1856. Preis 1 thlr.

Kritische
Geschichte der Philosophie
von ihren Anfängen bis zur Gegenwart.
Von
Dr. E. Dühring,
Docenten der Philosophie u. d. Staatswissenschaften an der Berliner Universität
Preis 2 Thlr. 10 Sgr.

In demselben Verlage erscheint:

Historisch-politische Bibliothek

oder

Sammlung

von

Hauptwerken aus dem Gebiete der Geschichte und Politik
alter und neuer Zeit.

In Heften zu 5 Sgr.

Bisher erschienen:

Beccaria, Ueber Verbrechen und Strafen, übersetzt von Dr. Waldeck . . . . 2 Hefte.
Buckle, Geschichte der Civilisation in England, übersetzt von Dr. J. H. Ritter . . . . 19 „
Fichte, Reden an die deutsche Nation, mit Einleitung versehen von Dr. E. Kuhn . . . . 3 „
Friedrich II., Antimachiavel, übersetzt von Dr. Förster . 2 „
Humboldt, Wilhelm von, Abhandlungen über Geschichte und Politik, mit einer Einleitung versehen von Dr. L. B. Förster . . . . 2 „
Hutten, Ausgewählte Gespräche und Briefe, übersetzt von Dr. Stäckel . . . . 2 „
Luther, An den christlichen Adel deutscher Nation. Herausgegeben von Dr. E. Kuhn . . . . 1 „
Machiavelli, Der Fürst, übersetzt von Dr. Grützmacher 1 „
— **Erörterungen über die erste Dekade des Titus Livius.** übersetzt von Dr. Grützmacher . . . . 4 „
Milton, Politische Hauptwerke, übersetzt von Dr. W. Bernhardi. Heft 1 u. 2.
Mirabeau, Anklage gegen die Agiotage, übersetzt von Freiherrn v. Rast . . . . 1 „
Monzambano (Samuel von Pufendorf), **Ueber die Verfassung des deutschen Reiches,** übersetzt von Dr. Bresslau . 2 „
Winckelmann, Geschichte der Kunst des Alterthums, mit einer Einleitung versehen von Dr. J. Lessing . . . . 6 „

Kritisch-Philosophische Untersuchungen

von

Dr. Richard Quäbicker.

I. Heft.

Kant's und Herbart's metaphysische Grundansichten über das Wesen der Seele.

Preis 20 Sgr.

Druck von R. Boll in Berlin, Georgenstr. 16.

23½.58
Phil 3830.1

Erläuterungen

zu

Benedict von Spinoza's

Ethik

von

J. H. v. Kirchmann.

Zweite Auflage.

Berlin, 1870.
Verlag von L. Heimann.
91. Wilhelms-Strasse 91.

Preis 10 Sgr. = 36 Kr. S. W.

In demselben Verlage erscheint:

Historisch-politische Bibliothek

oder

Sammlung von Hauptwerken

aus dem

Gebiete der Geschichte und Politik

alter und neuer Zeit.

In wöchentlichen Heften zu 5 Sgr.

Buckle, Geschichte der Civilisation in England, übersetzt von Dr. J. H. Ritter . . . . . . 19 Hefte

Winckelmann, Geschichte der Kunst des Alterthums, mit einer Einleitung versehen von Dr. J. Lessing . . . . 6 „

Hutten, Ausgewählte Gespräche und Briefe, übersetzt von Dr. Stäckel . . . . 3 „

Fichte, Reden an die deutsche Nation, mit Einleitung versehen von Dr. E. Kuhn . . . . 3 „

Humboldt, Wilhelm von, Abhandlungen über Geschichte und Politik, mit einer Einleitung versehen von Dr. L. B. Förster . . . . 2 „

Friedrich II., Antimachiavel . . . . 2 „

Machiavelli, Der Fürst, übersetzt von Dr. Grützmacher . . . . 1 „

Luther, An den christlichen Adel deutscher Nation. Herausgegeben von Dr. E. Kuhn. . . 1 „

Beccaria, Ueber Verbrechen und Strafe, übersetzt von Dr. Waldeck . . . . 2 „

Milton, Politische Hauptwerke, übersetzt von Dr. W. Bernhardi.

Mirabeau, Anklage gegen die Agiotage, übersetzt von Freiherrn von Rust . . . . 1 „

Monzambano (S. v. Pufendorf), Ueber die Verfassung des deutschen Reiches, übersetzt von Dr. Bresslau . . . . 2 „

Philosophische Bibliothek

oder

Sammlung

der

Hauptwerke der Philosophie

alter und neuer Zeit.

Unter Mitwirkung namhafter Gelehrten

herausgegeben, beziehungsweise übersetzt, erläutert und mit Lebensbeschreibungen versehen

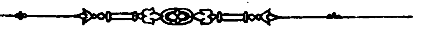
von

J. H. v. Kirchmann.

Fünfter Band.

Erläuterungen zu Benedict von Spinoza's Ethik.

Zweite Auflage.



Berlin, 1871.

Verlag von L. Heimann.

Wilhelms-Strasse No. 91.

Erläuterungen

zu

Benedict von Spinoza's Ethik

von

J. H. v. Kirchmann.

Zweite Auflage.



Berlin, 1871.
Verlag von L. Heimann.
Wilhelms-Strasse No. 91.

Phil 3830.1

1875, Feb. 20.
Minot Fund.
$.23

(Das Recht zu Uebersetzungen wird vorbehalten.)

Vorwort.

Bei jedem philosophischen Werke besteht ein Zusammenhang mit den Systemen seiner Zeit und der Vorzeit. Durch die Aufdeckung dieses Zusammenhanges wird unzweifelhaft das Verständniss desselben gefördert; allein bei grösseren, systematischen Werken tritt die Bedeutung dieses Zusammenhanges zurück. Hier ist das Verständniss vor Allem aus ihnen selbst abzuleiten, und solche Werke haben das Recht und die Macht, sich selbst zu erklären und zu ergänzen. Dies gilt vorzugsweise von der Ethik Spinoza's. Es ist deshalb schon in der Vorrede zu derselben dem Leser empfohlen worden, trotz der Schwierigkeiten des Anfangs in dem Studium des Werkes selbst auszuhalten und nicht zu schnell nach fremden Hülfsmitteln zu greifen. Deshalb schliessen sich auch die hier gegebenen Erläuterungen unmittelbar den einzelnen Definitionen und Sätzen des Werkes an, ohne eine, in das Geschichtliche und Dogmatische der damaligen Philosophie eingehende Einleitung voranzuschicken.

Das davon zum Verständniss einzelner Lehrsätze Unentbehrliche ist bei diesen bemerkt; im Uebrigen wirkt dergleichen Einleitung eher schädlich als nützlich, da sie, anstatt zu dem Werke hinzuzuführen, von demselben abführt und den Eifer des Lesers erkaltet, ehe er noch zur Sache selbst gelangt.

Da die Begriffe und die Methode in Spinoza's Ethik dem Vorstellen der Gegenwart fern liegen, so haben die Erläuterungen hier mehr als sonst in das Einzelne eingehn müssen, und es musste aus demselben Grunde sich eine fortlaufende Kritik damit verbinden, da nur durch Gegenüberstellung entgegengesetzter Ansichten der Sinn von Spinoza's Sätzen voll dargelegt werden kann.

Eine solche Kritik kann einen dreifachen Standpunkt einnehmen. Sie kann sich formal oder immanent halten, indem sie die Prinzipien oder die Methode des Werkes gelten lässt und nur prüft, ob die Ausführung danach folgerichtig und erschöpfend geschehen ist. Die Kritik kann aber auch eine materiale werden, wenn sie sich auf die Wahrheit dieser Prinzipien richtet und untersucht, ob die benutzten Mittel und Methoden geeignet sind, die Wahrheit zu erreichen. Die Kritik wird endlich

spekulativ, wenn sie den gewöhnlichen Begriff der Wahrheit aufgiebt und diese selbst in das Werden und die Entwickelung hineinzieht. Einer solchen Kritik gilt schon jede logische Kategorie als wahr in Bezug auf die ihr vorgehenden und als unwahr in Bezug auf die ihr nachfolgenden Begriffe. Diese Auffassung überträgt sie auf die im Lauf der Zeit hervorgetretenen philosophischen Systeme; sie gelten ihr nur als ein Moment in der Entwickelung der Wahrheit selbst, die ihr ein Werdendes ist.

Diese spekulative Kritik ist hier nicht geübt worden, weil nach realistischer Auffassung die Wahrheit, als die Uebereinstimmung des Wissens mit dem Sein, ewig und unveränderlich ist. Das, was wird und fortschreitet, ist nicht die Wahrheit, sondern das menschliche Wissen um die Wahrheit. Deshalb kann die Wahrheit nie falsch und das Falsche nie wahr werden. Deshalb ist das, was heute die Ethik Spinoza's Falsches enthält, schon zu seiner Zeit falsch gewesen, und die Kritik kann höchstens darlegen, welche Umstände Spinoza zu diesem Falschen verleitet haben. Auch hat solches Falsche nur insofern einen Werth für die Gegenwart, als es zeigt, auf welchem Wege die Wahrheit nicht erreicht werden kann.

Es bleibt somit nur die formale und materiale Kritik als berechtigt, und diese ist in den nachstehenden Erläuterungen geübt worden. Die formale ruht auf dem Fundamentalsatz vom Nichtsein des sich Widersprechenden, und ihr Verfahren ist deshalb weniger bestritten. Die materiale Kritik bedarf dagegen noch eines Prinzips für die Gewinnung des Seienden oder des Inhaltes. Hier gehn die Systeme weit auseinander, und ein Beweis für solche Prinzipien ist unmöglich (*E.* 69). Die materiale Kritik hat daher ihren unmittelbaren Werth nur für den, der ihre Prinzipien anerkennt; indess hat sie selbst für ihre Gegner einen mittelbaren Werth, da sie jedenfalls den Gesichtskreis erweitert.

Spinoza's Ethik hat bereits zahlreiche Beurtheilungen gefunden. Abgesehn von frühern Schriften sind dergleichen von Jacobi, Herbart, Sigwart, Erdmann, Trendlenburg und Kuno Fischer geliefert worden, und kürzlich hat Dr. R. Avenarius eine verdienstliche Arbeit über die verschiedenen Phasen des Pantheismus Spinoza's bei ihm selbst geliefert.

Jene Beurtheilungen beruhen zum grössten Theile auf den Prinzipien des Idealismus; nur Jacobi hat das Gefühl (Glauben) und Herbart realistische Auffassungen dabei zu Grunde gelegt. Dagegen ist eine Kritik der Ethik im Sinne des reinen Realismus noch nicht vorhanden. Indem eine solche hier geboten wird, kann sie vielleicht auch für die Gegner des Realismus von Interesse sein, da kein philosophisches Werk so wie die Ethik Spinoza's geeignet ist, die Grundsätze des Realismus durch Gegenüberstellung klar zu machen.

Kein Werk lehrt so wie diese Ethik, dass das Denken für sich trotz aller Stärke und Konsequenz unfähig ist, das Seiende oder die Wahrheit zu erreichen. Je strenger es Spinoza versucht, desto mehr schwindet ihm der Inhalt unter den Händen; es bleibt ihm zuletzt nur ein künstliches Netz leerer Beziehungen, die dem Spiel des Denkens allerdings keinen Widerstand leisten, aber auch von dem Seienden keine Kunde geben.

Diese Verwechslung der Beziehungsformen des Denkens mit den aus dem Wahrgenommenen abgeleiteten Begriffen des Seienden bestand schon bei den Scholastikern und bildet das charakteristische Kennzeichen der scholastischen Philosophie. Statt das Seiende auf dem mühsamen Wege der Beobachtung zu erforschen, trieb man das Spiel mit den Beziehungsformen bis in die feinsten Subtilitäten, ohne zu bemerken, dass man damit dem Seienden um keinen Schritt näher kam.

Auch Spinoza ist noch ganz in diesem Irrthum befangen, wie der erste Theil seiner Ethik zeigt, und selbst da, wo er in den späteren Theilen die Beobachtung des Seienden zu Hülfe nimmt, werden die Ergebnisse durch jene Ueberschätzung der leeren Beziehungen getrübt und entstellt. Indem die Erläuterungen vorzugsweise diesen Punkt im Auge behalten, war es möglich, Aufschlüsse zu bieten und Irrthümer auf ihre Quelle zurückzuführen, wie dies bisher noch nicht geschehen war.

Um Wiederholungen und eine zu breite Darstellung zu vermeiden, ist in den Erläuterungen für wichtigere Begriffe auf die Lehre vom Wissen Bezug genommen worden, welche als Einleitung in das Studium philosophischer Werke in B. I. der Philosophischen Bibliothek vorausgeschickt worden ist.

Berlin, im Februar 1869. **v. Kirchmann.**

Vorwort zur zweiten Auflage.

Die zweite Auflage ist ein wörtlicher Abdruck der ersten, wobei nur die Druckfehler verbessert worden sind. Da dem Unterzeichneten wissenschaftliche Beurtheilungen dieser Erläuterungen nicht bekannt geworden sind und seine eigenen fortgesetzten Studien ihn in den hier niedergelegten Ansichten nur befestigt haben, so lag kein Grund zu Berichtigungen oder Zusätzen vor.

Berlin, im Januar 1871.

v. Kirchmann.

Erklärung der Abkürzungen.

D.	bedeutet	Definition.
E.	"	Erläuterung.
A.	"	Axiom.
L.	"	Lehrsatz.
Z.	"	Zusatz.
Ln.	"	Lehnsatz.
H.	"	Heischesatz.
S.	"	Satz.
Erkl.	"	Erklärung.
B. I.	"	den ersten Band der Philosophischen Bibliothek.
(*E.* 23)	"	Seite 23 der Einleitung in das Studium philosophischer Werke im B. I. der Philosophischen Bibliothek.
(Kr. 467)	"	Seite 467 der Kritik der reinen Vernunft von Kant B. II. der Philosophischen Bibliothek.
S. 104.	"	Seite 104 dieser Erläuterungen.

Die Ziffern vor jeder Erläuterung beziehn sich auf die ihnen correspondirenden Ziffern der Ethik Spinoza's im IV. Band der Philosophischen Bibliothek.

Aesthetik I. 103 bedeutet Seite 103, Theil I. der Aesthetik auf realistischer Grundlage von J. H. v. Kirchmann. Berlin. 1868.

Philosophie des Wissens 375 bedeutet Seite 373 der Philosophie des Wissens von J. H. v. Kirchmann. Berlin. 1864.

Erster Theil.

Von Gott.

1. Die Ueberschrift. Spinoza hat sein Werk Ethik genannt; allein der Inhalt ergiebt, dass er ein besonderes Prinzip des Sittlichen neben dem Prinzip des Nutzens und der Selbsterhaltung nicht anerkennt. Spinoza's Ethik kann deshalb nicht als eine solche im gewöhnlichen Sinne gelten *(E.* 9. 95*)*, sie ist mehr eine Philosophie der Natur und der Seele *(E.* 95*)*. Der erste Theil: »Von Gott« enthält die Philosophie der Natur; der zweite Theil: »Von der Seele« enthält die Philosophie des Wissens *(E.* 95*)*; der dritte Theil: »Von den Affekten« enthält die Philosophie der seienden Zustände der Seele, d. h. der Gefühle und Begehrungen *(E.* 7*)*; der vierte Theil: »Von der menschlichen Knechtschaft« enthält die Lehre von dem Widerstreit der Gefühle und Begehren und von der Klugheit; der fünfte Theil: »Von der menschlichen Freiheit« enthält die Lehre von der Macht des Denkens über die Gefühle. Indess wird diese Eintheilung von Spinoza nicht streng innegehalten; so enthält der fünfte Theil auch die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele. Ebenso ist Spinoza durch seine geometrische Beweismethode an einer übersichtlichen Eintheilung und Folgeordnung des Inhalts gehindert. Er springt oft plötzlich von einem Gegenstande weit ab, nur um in einem Lehrsatze die Unterlagen zu dem Beweise eines späteren, der dem Gedankengange sich erst wieder anschliesst, zu gewinnen.

2. D. 1. Der Ausdruck: Ursache seiner enthält in seinem Wortsinn einen Widerspruch; denn Etwas kann

nicht zugleich Ursache und Wirkung dieser Ursache sein, d. h. es kann nicht sein vor seinem Sein, und es kann sich nicht erzeugen, ehe es existirt. Man könnte deshalb meinen, dass mit diesem Worte nur das Ursachlose, das Nicht-Erzeugte bezeichnet werden solle; allein der Ausdruck will mehr sagen als blos eine solche Verneinung. Die idealistische Philosophie hat später den Begriff der Entwickelung daraus gebildet, wo die Wirkung zwar sich von der Ursache unterscheidet, aber dabei doch mit der Ursache nur ein und dasselbe bleibt, so dass das Ding durch seine Entwickelung nur seine eigne Natur offenbart und durch diese Entwickelung nicht zu einem Andern wird. Dieser Begriff, den erst Hegel vollständig ausgebildet hat, ist bei Spinoza nur erst im Keime vorhanden. Spinoza nimmt jedoch in der Definition, die er hier von der »Ursache seiner« giebt, diesen Gedanken noch nicht auf, sondern giebt diesem Worte hier zunächst die ganz andere Bedeutung, wonach es nur die Untrennbarkeit des Wesens von der Existenz bezeichnet. Anselm von Canterbury hatte zuerst behauptet, dass aus dem blossen Begriffe Gottes auch seine Existenz folge; Cartesius hatte diesen Satz, den man als den ontologischen Beweis Gottes bezeichnet, aufgenommen, gebilligt und zu verstärken gesucht. Von Cartesius ist dieser Satz auf Spinoza übergegangen, der ihn allgemein von jeder Substanz behauptet, indess mittelbar dann ebenfalls auf Gott beschränkt, weil nach Spinoza es keine Substanz ausser Gott giebt.

Kant hat später die Nichtigkeit dieses Beweises dargelegt; und wenn auch Hegel wieder darauf zurückgegangen ist, so erkennt die neuere Philosophie doch allgemein an, dass aus der blossen Vorstellung eines Gegenstandes in der menschlichen Seele nicht auf das Dasein desselben ausserhalb derselben geschlossen werden könne *(E. 11)*. So selbstverständlich dies der Gegenwart selbst für den Gottesbegriff erscheint, so war doch zu Spinoza's Zeit die Philosophie noch zu sehr von den religiösen Vorstellungen durchzogen und getränkt, als dass die Ableitung des Seins Gottes aus seinem Begriffe der Philosophie nicht als etwas durchaus Natürliches und Zulässiges hätte gelten sollen. So ist denn auch Spinoza von der Wahrheit dieses Satzes durchdrungen, und daher

erklärt es sich, dass er denselben in naiver Weise als Definition bietet, während es doch vor Allem darauf angekommen wäre, die Wahrheit dieses Satzes zu beweisen.

Spinoza spricht in D. 1 vom Wesen *(Essentia)*, ohne dessen Begriff näher zu entwickeln. In II. D. 2 giebt er zwar eine Definition vom Wesen; allein sie ist durchaus formal, da sie nur die Untrennbarkeit des Wesens und der Sache aussagt, womit über die eigne Natur oder den Inhalt des Wesens kein Aufschluss gegeben ist.

Dennoch bildet der Begriff des Wesens einen der wichtigsten in der Ethik Spinoza's; ja, er ist bedeutender als der der Substanz; er zieht sich durch alle Theile der Ethik, während der der Substanz in dem 3., 4. und 5. Theile nur selten hervortritt. Dieser Begriff des Wesens ist von Spinoza aus der scholastischen Philosophie übernommen. Es wäre falsch, das Wesen als mit Begriff im heutigen Sinne identisch zu nehmen; unter Letzterem versteht man gewöhnlich eine nur vorgestellte oder eine Mehreren gemeinsame Bestimmung *(E.* 20*)*; Spinoza unterscheidet aber die *notiones universales* und *transscendentales* sehr bestimmt von der *Essentia* und nimmt diese als ein Seiendes, was auch für eine einzelne Sache gilt, wie aus II. L. 37 und V. L. 22 erhellt. Am besten erklärt das Wesen sich aus dem von Spinoza aufgestellten Gegensatz des bildlichen Vorstellens und des Erkennens im menschlichen Denken. Das Wesen kann nicht durch jenes, sondern nur durch dieses erfasst werden; es ist deshalb eine »ewige Wahrheit«, welche zwar Existenz hat, aber dennoch ausserhalb der Zeit steht, so dass eine zeitliche Dauer, ein Anfang oder Ende von dem Wesen jedes Dinges, das in Gott als eine ewige Wahrheit ist, nicht ausgesagt werden kann. Man sehe hierüber die Vorrede zu Th. IV. Allerdings ist auch damit kein Inhalt für den Begriff des Wesens gewonnen. Näher betrachtet, erklärt sich dies daraus, dass das Wesen zu den Beziehungsformen gehört *(E.* 50*)*, welche, da sie kein Bild des Seienden sind, deshalb auch keinen Inhalt haben, vielmehr sich beliebig jedem Inhalt anfügen lassen. Es giebt deshalb auch kein Wesen ohne etwas Unwesentliches, und man wird dem Begriffe, den

Spinoza mit Wesen verbindet, am nächsten kommen, wenn man von dem einzelnen Gegenstande sein Unwesentliches entfernt, als welches Spinoza die zeitliche und von etwas Anderm verursachte Existenz desselben ansieht.

3. D. 2. Diese Definition des Endlichen und Unendlichen ist schwankend und dunkel. Die Grenze versteht man gewöhnlich nur von räumlich oder zeitlich Ausgedehntem; man sieht deshalb nicht ein, wie ein Gedanke als solcher den andern begrenzen soll; ja, wäre dies der Fall, so könnte es überhaupt keinen Gedanken des Unendlichen geben, was gegen Spinoza wäre. Spinoza kam zu dieser Auffassung dadurch, dass er die Grenze nur als Beziehung fasste, d. h. als Verneinung. Damit hängt sein Satz zusammen, dass alle Bestimmung *(determinatio)* eine Verneinung sei (*E.* 35). So aufgefasst ist nämlich ein Anderes gleicher Art nothwendig, wenn für das Erste eine Grenze entstehen soll. Allein die Grenze kann auch bejahend oder seiend aufgefasst werden, welche Auffassung gewöhnlich mit der Vorstellung des Bestimmten sich verbindet (*E.* 35). Dann ist zur Endlichkeit des Einen gar nicht das Dasein eines Andern gleicher Art nothwendig. Dies zeigt sich am deutlichsten bei den Qualitäten und Gestalten, welche mit der Grösse nichts zu thun haben. So würde das Roth endlich oder bestimmt bleiben, wenn es auch keine andere Farben daneben gäbe; ebenso würde das Dreieck endlich bleiben, wenn es auch keine andere Gestalten daneben gäbe.

4. D. 3. Die Substanz hat man für den wichtigsten Begriff in der Philosophie Spinoza's erklärt. Indess macht Spinoza nur in dem ersten Theile einen häufigen Gebrauch davon, und selbst da wird dieser Begriff ebenso oft von der Ursachlichkeit verdrängt oder mit ihr vermischt. Für das Verständniss der Ethik sind die Begriffe des Handelns und der Freiheit, welche später folgen, viel wichtiger. Was die hier gegebene Definition der Substanz anlangt, so wird der Leser sagen, dass er sich bei diesem »In sich sein« nichts denken könne. Und in Wahrheit hat Spinoza durch diese Definition auch nur bestätigt, was im Band I. der Philosophischen Bibliothek

(*E.* 47) ausgeführt worden ist, dass nämlich die Substanz nicht der Begriff eines Seienden ist, sondern eine blosse Beziehung des Denkens. Nur deshalb kann man sich darunter Nichts bildlich vorstellen, und nur deshalb kann umgekehrt Alles und Jedes unter diese Vorstellung bezogen werden; man kann jede Sache in sich betrachten, aber auch auf Anderes beziehen. — Der Begriff der Substanz ähnelt dem Begriffe des Dinges mit seinen Eigenschaften und wird oft damit verwechselt. Weil man die Eigenschaften, das Rothe, das Harte, das Schwere, nicht für sich allein wahrnimmt, sondern immer in Verbindung mit Anderem, so gelten diese Eigenschaften als das Unselbstständige, was einem Anderen, dem Selbstständigen, inhärirt. Dies Letztere wurde damit die Materie, der Stoff und, als Beziehung, die Substanz. Substanz bedeutet deshalb das Selbstständige, das Beharrende, das keines Anderen zu seinem Sein Bedürftige; während das Accidenz (Zustand, *Modus*) das ist, was nicht für sich bestehen kann. Wenn Spinoza weiter sagt; dass die Vorstellung der Substanz keiner anderen Vorstellung bedarf, so nimmt Spinoza dabei die Substanz als das allen Dingen Gemeinsame, ohne das sie nicht vorgestellt werden können. Die Mängel dieses Gedankens werden später dargelegt werden; hier ist nur zu erwähnen, dass diese Selbstständigkeit der Substanz mit ihrer Natur, als blosser Beziehungsform, fortwährend in Widerspruch geräth und Spinoza in grosse Schwierigkeiten verwickelt. Denn so wenig die Accidenzen ohne die Substanz bestehen können, so wenig kann es die Substanz für sich, ohne jene. Beide Begriffe sind die untrennbaren Stücke derselben Beziehungsform.

Spinoza ist nur deshalb hier dunkel und unverständlich, weil er eben die Natur der Substanz, als einer blossen Beziehungsform, verkennt, und sie zu einem Seienden gegen ihre Natur umwandeln will.

5. D. 4. Der Begriff des Attributs hat viele Angriffe gegen Spinoza veranlasst, und man hat die mannigfachsten Versuche gemacht, ihn zu rechtfertigen. Sind die Substanz und die Accidenzen nur eine Beziehungsform des Denkens, so kann allerdings kein Drittes zwischen sie eingeschoben werden; so wenig wie zwischen Ursache

und Wirkung. Allein da diese Beziehungsform ihrer Natur nach leer, d. h. ohne einen seienden Inhalt ist, Spinoza sie aber doch als ein Seiendes nimmt und behauptet, so war er zu dieser unnatürlichen Aushülfe gezwungen, und die Attribute bilden bei Spinoza den seienden Inhalt, der der Substanz als solcher fehlt. Später wird die Ausdehnung und das Denken von Spinoza als dieser Inhalt eingeführt. Die hier gegebene Definition des Attributs als »Wesen der Substanz« ist ebenso dunkel wie die vorgehende, weil das Wesen ebenfalls nur eine Beziehungsform ist (*E.* 50), und weil, da man dann das Unwesentliche auf die Accidenzen beziehen muss, für das Wesen nur die Substanz übrig bleibt, mithin der Unterschied der Attribute von der Substanz selbst im Denken nicht festzuhalten ist.

6. D. 5. Spinoza bezeichnet das Correlat der Substanz in seiner Ethik nicht mit dem gebräuchlicheren Wort Accidenz, sondern mit dem Wort Modus, was hier mit Zustand übersetzt worden ist. Der Modus umfasst nicht blos die Eigenschaften, sondern auch die zeitlich wechselnden Zustände. Aus dem vierten von Spinoza's Briefen erhellt übrigens, dass er unter Modus dasselbe wie unter Accidenz versteht.

Die hier gegecene Definition des »Zustandes« ist nur die umgekehrte der Substanz und so inhaltleer wie diese. Dies bestätigt, dass es sich bei beiden um eine blosse Beziehungsform handelt, aber nicht um ein Seiendes; sonst hätten bejahende und seiende Bestimmungeu von denselben ausgesagt werden können.

In seinem zweiten Briefe giebt Spinoza ein Beispiel und sagt: »Die Ausdehnung ist ein Attribut; sie wird für »sich vorgestellt; aber nicht ihre Bewegung. Denn diese »wird in einem andern vorgestellt, und ihr Begriff ent»hält die Ausdehnung.« Dieses Beispiel zeigt, dass Spinoza Substanz und Zustand mit dem Allgemeinen und Besonderen verwechselt. Wenn auch in dem Besonderen das darin mit enthaltene Allgemeine nicht entbehrt werden kann, wie z. B. in dem Manne nicht der Mensch, so ist doch das, was das Allgemeine besondert, ein Neues, in dem Allgemeinen nicht Enthaltenes, und insofern sind beide Bestimmungen von einander unabhängig und können

sogar die Stellen wechseln; so ist Gold ein Besonderes des Gelben, und Gelb ein Besonderes des Goldes. In der Beziehungsform der Substanz und ihrer Zustände sind dagegen Beide untrennbar, und Keines kann ohne das Andere gedacht werden.

7. D. 6. Spinoza giebt hier die Definition Gottes, als eine zunächst von ihm gebildete, deren Wahrheit erst später bewiesen werden soll. Diese Definition bietet für das Verständniss dieselben Schwierigkeiten, wie die vorgehenden. Der Grund ist, dass Spinoza blosse Beziehungsformen des Denkens gewaltsam in Begriffe des Seienden umwandeln will. Alles Seiende kann, auch selbst in seinem Begriffe, bildlich vorgestellt werden (*E.* 19), und selbst die Begriffe sind nur durch das in ihnen enthaltene Wahrnehmbare oder Bildliche verständlich. Indem nun Spinoza dem Leser diese bildliche Ergänzung auch bei den Beziehungen zumuthet, und dieses doch in Folge ihrer Natur unmöglich ist, so entspringt daraus die Dunkelheit und Unverständlichkeit der hier vorgetragenen Definitionen; denn auch die Definition Gottes ist, wie man leicht bemerken wird, aus lauter Beziehungen zusammengesetzt, welche kein Seiendes bezeichnen.

8. D. 7. Spinoza kennt keine Willkür, sondern nur Nothwendigkeit. Die Freiheit ist bei ihm nur eine Art der Nothwendigkeit, nämlich die, welche aus der eignen Natur des Gegenstandes folgt. So weit Jemand aus der Nothwendigkeit seiner eignen Natur handelt, handelt er nach Spinoza frei; unfrei, soweit diese Nothwendigkeit von aussen kommt. Spinoza kommt auf diesen Punkt später ausführlicher zurück. Hegel hat genau denselben Begriff der Freiheit von Spinoza übernommen.

9. D. 8. Die Ewigkeit ist bei Spinoza die zeitlose Existenz. In E. 2 zu I. L. 33 sagt Spinoza: »Da es in dem Ewigen kein Wenn und kein Vor und kein Nach giebt.« Dieser Begriff wird nur dann fassbar, wenn man die Zeit aus irgend einem Vorgestellten ganz abtrennt oder entfernt. So geschieht es z. B. in den Lehrsätzen und Begriffen der meisten Wissenschaften; z. B. in der Logik, Geometrie, Moral u. s. w. Die Lehrsätze dieser Wissenschaften enthalten keine Zeitbestim-

mung in sich und gelten deshalb als ewige Wahrheiten. Die Scholastiker und Spinoza geben diesen ewigen Wahrheiten eine besondere Existenz, und damit erreichen sie den Begriff einer Existenz ausserhalb der Zeit, oder einer Ewigkeit ohne Zeitablauf. Dieser Begriff ist bei Spinoza sehr wichtig; denn diese ewigen, zeitlosen Wahrheiten oder Gesetze bilden nach Spinoza die Substanz Gottes, während alles zeitliche Bestehn und Vergehn und alles Einzelne und Endliche zu Gottes Zuständen gehört.

Indess beruht diese zeitlose Ewigkeit doch nur auf einem Abtrennen der Zeit innerhalb des Denkens; dass auch im Sein eine solche Abtrennung ausführbar sei oder bestehe, ist damit nicht im Mindesten bewiesen (*E.* 19). Die Begriffe des Seienden bestehen nicht ausserhalb der einzelnen Dinge, sondern innerhalb derselben; sie existiren also in ebenso viel Exemplaren als diese, und dasselbe gilt von den seienden Verbindungen der Begriffe oder von den Gesetzen. Deshalb ist ein solches Bestehen der Begriffe und Gesetze des Seienden, als ewiger Wahrheiten in der Form der Substanz, gegenüber den einzelnen Dingen, als Zuständen jener, im Sein nicht vorhanden, und deshalb besteht eine Ewigkeit ohne Zeitablauf nur im trennenden Denken, nicht aber im Sein; sie ist ein *ens imaginarium* in Spinoza's Sprache, für dessen Wirklichkeit aller Anhalt fehlt.

10. A. 1. Die vorstehend von Spinoza aufgestellten acht Definitionen sind als solche zu nehmen, welche Spinoza zunächst willkürlich aufgestellt hat, und bei denen er den Beweis des Daseins von Gegenständen, welche ihnen entsprechen, sich noch vorbehält.

Es folgen nun die Axiome und die Lehrsätze. Beide unterscheiden sich von den Definitionen dadurch, dass sie die Wahrheit oder das Sein des von ihnen Ausgesagten behaupten, was in den Definitionen dahin gestellt bleibt. Bei den Axiomen wird diese Wahrheit als selbstverständlich oder unbeweisbar angenommen; wenn dagegen ein Satz sich nicht von selbst versteht, so bildet er einen Lehrsatz, der daher für seine Wahrheit eines Beweises bedarf.

Alle besonderen Wissenschaften müssen von Axiomen ausgehen (*E.* 92), und Spinoza hat diese Methode, ins-

besondere in Nachahmung der Geometrie, hier aufgenommen; allein er verkennt dabei den Unterschied der Philosophie von den besonderen Wissenschaften. Während letztere zu solchen Annahmen und Voraussetzungen wohl berechtigt sind, ist die Philosophie, als die höchste und allgemeinste Wissenschaft, dazu nicht berechtigt; sie muss sich auf die letzten Fundamentalsätze beschränken und darf von da aus nur in Lehrsätzen mit Beweisen weitergehen. Indem Spinoza dies verabsäumt, steht seine Philosophie nicht höher als jede Erfahrungswissenschaft und hat an seinen, aus der Erfahrung aufgerafften Axiomen eine höchst unsichere und anfechtbare Unterlage.

11. A. 1 und 2. Die Axiome 1 und 2 wiederholen nur die vorher gegebenen Definitionen der Substanz und der Zustände, und da sie sich nicht in seienden Bestimmungen, sondern in Beziehungen bewegt haben, so bieten auch diese zwei Axiome nur Tautologien. Jede Beziehung hat allemal zwei Begriffe (z. B. Wesen und Unwesentlich, Ursache und Wirkung, Substanz und Accidenz); da die Beziehungen nun an sich ohne Inhalt sind und für jedes Seiende angewendet werden können, so erhellt, dass man von jedem Gegenstande sagen kann, er muss, als Beziehung genommen, entweder das eine oder das andere sein, z. B. entweder Ursache oder Wirkung, entweder gleich oder ungleich, entweder Substanz oder Zustand. Allein da diese Beziehungen für sich ohne Inhalt sind, so erhellt auch, dass dergleichen Sätze in der Erkenntniss der Dinge, die auf den Inhalt geht, nicht im Mindesten weiter führen. Ebendasselbe gilt von dem pomphaften Satze der späteren Wolff'schen Philosophie, dass von zwei contradictorisch einander entgegengesetzten Prädikaten jeder Sache eines von beiden zukommen müsse. Auch dieser Satz ist, wie diese beiden Axiomen des Spinoza, nur ein Spiel mit Beziehungsformen, und nur wenn man, wie Spinoza, diese Beziehungsformen mit den Begriffen des Seienden verwechselt, kann man meinen, damit in der Erkenntniss der Dinge vorzuschreiten.

12. A. 3. Ganz dasselbe gilt für dies dritte Axiom. Ursache und Wirkung sind untrennbar; aber sie sind

eine blosse Beziehungsform im Denken, welche von dem Sein der Dinge nichts aussagt (*E.* 41).

13. A. 4. Dieses Axiom geht viel weiter als Axiom 3. Es bildet ein Hauptfundament zu den spätern Beweisen Spinoza's. Nach Spinoza kennt man die Wirkung, wenn man die Ursache kennt, und umgekehrt ist die Kenntniss der Wirkung ohne Kenntniss ihrer Ursache unmöglich. Soll dies nicht eine leere Tautologie mit A. 3 sein, so muss dieses A. 4 von den einzelnen Gegenständen gelten; man müsste also danach, wenn man die Wärme an sich kennte, auch alle Wirkungen derselben kennen. In diesem Sinne ist aber A. 4 entschieden unwahr. Die Wirkungen der einzelnen Dinge können nur durch Beobachtung festgestellt werden, und es kann ein Gegenstand für sich, in seinem seienden Inhalte, nach seinen Bestandtheilen und Eigenschaften genau gekannt sein, ohne dass man im Mindesten deshalb weiss, welche Wirkungen sich mit ihm verbinden. Es ist gerade die Aufgabe der Naturwissenschaft, diese unbekannten Wirkungen der bekannnten Ursachen zu entdecken, während, wenn der Satz Spinoza's richtig wäre, diese Wirkungen schon aus der Ursache allein logisch abgeleitet werden könnten.

Spinoza nimmt zur Rechtfertigung seiner Ansicht eine Gemeinsamkeit zwischen Ursache und Wirkung an (I. L. 3). In seinem vierten Briefe sagt er: »Wenn in der »Wirkung nichts Gemeinsames mit der Ursache wäre, so »würde die Wirkung Alles, was sie hat, von Nichts »haben.« Also ist nach Spinoza die Wirkung, so weit sie Wirkung ist, mit der Ursache identisch; ein Satz, den auch Hegel von Spinoza übernommen hat. Es erhellt indess, dass mit dieser Identität beider ihr Unterschied und somit die ganze Beziehungsform verschwindet. Ursache und Wirkung müssen deshalb verschieden sein, und eben deshalb ist das Werden der Wirkung, wie Spinoza richtig bemerkt, als seiender Vorgang, ein Werden aus Nichts, und das Werden der Wirkung aus der von ihr verschiedenen Ursache ist eben nur ein Zusatz des Denkens, d. h. eine blosse Beziehung (*E.* 40). Weil Spinoza dieses Werden aus Etwas für einen seienden Vorgang nahm, und dieser Vorgang ihm bei dem Unterschied der Ursache von der Wirkung widersprechend

erschien, war er genöthigt, ein Gemeinsames *(Commune)* zwischen beiden anzunehmen, was Spinoza nicht näher bezeichnet, was aber nur ein Identisches sein kann. Nur dadurch wurde es Spinoza möglich, zu behaupten, dass die Kenntniss der Wirkung von der Kenntniss der Ursache abhänge, und dass in jener diese enthalten sei. Haben beide ein Gemeinsames (Identisches im Inhalte), so würde sich dies allerdings von selbst verstehen.

Diese falsche Auffassung wird dadurch bei Spinoza befestigt, dass er Ursache und Wirkung fortwährend mit Erkenntnissgrund und Folge gleich stellt, ja verwechselt (*E.* 46). Die Conclusion beim Schluss enthält allerdings nur eine Wiederholung des Obersatzes für einen besonderen Fall, nnd die Folge und der Beweis ruhen da auf der Identität. Allein das Seiende ist, wenn es als Wirkung gefasst wird, niemals identisch mit seiner Ursache. Die Lehrsätze in der Geometrie sind alles nur Folgen, aber nicht Wirkungen der vorgehenden Lehrsätze; denn sie wiederholen einfach diese Sätze für besondere Fälle und Gestalten, bei denen die Hülfsconstruktionen der Beweise darlegen, dass die früheren Gestalten in den späteren enthalten sind, und deshalb das von jenen Bewiesene auch von diesen gelten muss (*E.* 79). Indem Spinoza diese Identität in der Geometrie als Ursachlichkeit auffasst, kommt es, dass er zwischen Ursache und Wirkung dieselbe Gemeinsamkeit oder Identität behauptet, wie sie zwischen Grund und Folge besteht. Dieser fundamentale Irrthum zieht sich durch alle seine Beweise und genügt allein, ihre Gültigkeit zu erschüttern. Es ist ein Grundgedanke Spinoza's, die Welt mit ihren endlosen Dingen nur als eine logische Folge aus dem Wesen Gottes zu behandeln, welches Wesen er deshalb mit einer Definition vergleicht, aus der die einzelnen Dinge, ähnlich wie Lehrsätze, sich ableiten.

14. A. 5. Dieses Axiom wird durch die vorstehende Erläuterung verständlich werden, so weit es bei der Unklarheit der hier von Spinoza benutzten Begriffe möglich ist. Man kann einen Begriff und seinen Gegenstand in Theile, Eigenschaften oder Elemente zerlegen, und was dann von diesen Trennstücken an sich gilt, gilt von ihnen auch in ihrer Verbindung mit Anderem. So gelten die

Lehrsätze des Dreieckes auch im Kreise, so weit im Kreise Dreiecke wieder auftreten. Insofern mag man bei der Definition eines Gegenstandes sagen, die Vorstellungen des Gegenstandes schliessen die Vorstellung seiner Merkmale oder einzelner Bestimmungen ein. Allein Spinoza dehnt diesen Satz auf die Ursachen und Wirkungen aus; hier ist er entschieden falsch; die Vorstellung der gefühlten Wärme schliesst z. B. nicht die Vorstellung der vergrösserten räumlichen Ausdehnung des Warmen ein; hier ist keine Gemeinsamkeit oder Identität; die Verbindung beider im Sein kann nur durch Wahrnehmung festgestellt werden. Dennoch benutzt Spinoza später die fehlende Gemeinsamkeit zwischen verschiedenen Dingen zum Beweise, dass das eine nicht die Ursache des anderen sein könne. Ueberhaupt ist das Erkennen des einen durch ein anderes ein falscher Begriff. Jedes Seiende kann nur durch sich selbst erkannt werden; nur wenn Vorstellungen identisch sind, und nur so weit sie identisch sind, kann, wie bei dem logischen Schlusse, das eine zur Erkenntniss des anderen benutzt werden.

15. A. 6. Dieses Axiom ist kein Axiom, sondern die alte Definition der Wahrheit. Da indess nach Spinoza zwischen dem Gedanken und den Körpern gar keine Gemeinschaft und kein Einfluss besteht, so gilt diese Definition der Wahrheit dem Spinoza nur als eine äusserliche, und es wird später in der zureichenden (adäquaten) Vorstellung ein ganz anderer Begriff der Wahrheit auftreten (II. D. 4).

16. A. 7. Dieses Axiom ist nur die Wiederholung der D. 1 in verneinender Form, und hat der ontologische Beweis keine Wahrheit, so hat auch dieses Axiom keine Wahrheit. Es ist dieser Schluss vom Wissen auf das Sein bei Spinoza um so auffallender, als beide auf den verschiedenen Attributen des Denkens und der Ausdehnung beruhen und diese Attribute nach Spinoza in gar keinem Einflusse auf einander stehen. Spinoza konnte nur dadurch zu diesen Sätzen gelangen, dass bei ihm das Sein in seiner wahren, auf der Wahrnehmung beruhenden Bedeutung (*E.* 66) fehlt. Bei Spinoza gilt das Sein

ebenso von dem Gedanken wie von dem Körperlichen. Beides sind Attribute, die ein Sein enthalten. Ist dies der Fall, so hätte dies consequent festgehalten werden sollen, und es hätte das Sein nicht wieder von dem Denken abgesondert werden sollen, und Vorgänge und Zustände innerhalb des Denkens hätten nicht als Beweise für das Sein derselben von Spinoza benutzt werden dürfen. Diese Unklarheit und Verworrenheit in dem Begriffe des Seins zieht sich durch das ganze System und ist von hier auch in die Philosophie Hegel's übergegangen.

17. L. 1. Mit L. 1 beginnen die Lehrsätze, welche sich nicht von selbst verstehen und deshalb von Spinoza mit Beweisen versehen werden. Das Vor *(prior)* in L. 1 ist zweideutig; es kann ein Vor der Zeit nach oder dem Grunde nach bedeuten. In der Geometrie gehen die früheren Lehrsätze den spätern vor, im Sinne der Gründe, aber nicht der Zeit. Was Spinoza hier meint, bleibt ungewiss. Aus dem Beweise, der sich blos auf die D. 3 und 5 stützt, scheint zu folgen, dass Spinoza kein zeitliches Vor meint, sondern nur das Vor, welches der Substanz vermöge ihrer Selbstständigkeit gegenüber dem Accidenz zukommt. Allein dann enthielte dieser L. 1 durchaus nichts Neues; das Vor wäre dann identisch mit dem In sich, und doch wird von diesem Vor in I. L. 5 ein höchst wichtiger Gebrauch gemacht. Diese Unklarheit ist die Folge der bereits gerügten Vermischung der Begriffe des Seienden mit den Beziehungsformen. Wäre die Substanz ein Seiendes, so liesse es sich rechtfertigen, dass man sie von ihren Zuständen trennte, diesen voranstellte und unabhängig von ihnen machte; allein in Wahrheit ist die Substanz nur Beziehung und deshalb so wenig von ihren Accidenzen trennbar, wie die Ursache von ihrer Wirkung.

18. L. 2. In diesem L. 2 kehrt die Zweideutigkeit des Wortes Gemein *(commune)* wieder. Man kann Spinoza entgegenhalten, dass er sich in diesem L. selbst widerspreche; denn indem die verschiedenen Attribute doch sämmtlich Attribute sind, haben sie eben damit ein Gemeinsames, so wie zwei Menschen in dem Begriffe des

Menschen ihr Gemeinsames haben, was zugleich ein Seiendes ist (*E.* 18). Spinoza ist jedoch in dieser Beziehung durchaus Nominalist; er erkennt kein Sein solcher universalen Begriffe an; sie sind für ihn als *Notiones transscendentales* und *universales* nur Erdichtungen des bildlichen Vorstellens ohne Wahrheit und Sein, wie er in II. L. 40 E. 1 näher ausführt. Dagegen hat das mehreren Gegenständen Gemeinsame *(Commune)* bei Spinoza Wirklichkeit und bildet die Essentia der Dinge. Dieses Gemeinsame ist für Spinoza deshalb mehr als ein blos Begrifflich-Gleiches; es hat vielmehr die Natur eines Theiles oder Elementes oder einer Eigenschaft (*E.* 13. 14), und so kann Spinoza den L. 2 festhalten, wonach verschiedene Attribute nichts unter sich gemein haben. Indess bleibt dieser, für die Philosophie des Sp. überaus wichtige Begriff des Gemeinsamen dennoch dunkel; eine Folge davon, dass Sp. die Natur und die Besonderungen des Denkens nur sehr oberflächlich untersucht hat; das Nähere folgt zu II. L. 40.

19. L. 3. Dieser Lehrsatz ist nur die Wiederholung der A. 4 und 5. Er enthält nichts Neues; dennoch tritt das Unwahre desselben erst in dieser Fassung deutlich hervor, wenn nicht die Begriffe von Ursache und Wirkung in einem Sinne genommen werden, der von dem gewöhnlichen völlig abweicht, und den Sp. selbst nicht festhalten kann.

20. L. 4. Auch dieser Lehrsatz wiederholt nur die in dem Beweise angezogenen Definitionen und Axiome. Sonderbar ist dabei das Einschiebsel: »ausser der Erkenntniss« *(extra intellectum).* Wenn die Substanzen und Zustände Alles umfassen, so muss auch die Erkenntniss oder der Verstand des Menschen zu einem von beiden gehören; es ist dies auch nach Sp's. späteren Ausführungen der Fall, und man sieht deshalb nicht, wie hier die Erkenntniss ausserhalb der Substanzen und Zustände gestellt werden kann.

21. L. 5. Erst in diesem L. 5 tritt ein Neues auf, was die bisherigen D. und A. nicht enthalten. In diesem Lehrsatz wird die Mehrheit der Substanzen gleichen Attributs geleugnet. Dies scheint auf den ersten Blick sehr

sonderbar und wird nur verständlich, wenn man bedenkt, dass Sp. das Vereinzeltsein nach Ort und Zeit zu den Zuständen der Substanz rechnet. Ist dies der Fall, so müssen allerdings alle Körper nach Beiseitelassung ihrer Zustände in eine unterschiedslose Substanz des Ausgedehnten zusammen fallen, und Aehnliches muss dann für die einzelnen Menschenseelen, als denkenden Wesen, gelten. Nun lässt sich wohl eine solche Abtrennung des Ortes und der Zeit an jedem Seienden im Denken ausführen, und darauf beruht auch die Einheit des Begriffes gegenüber der Vielheit seiner Exemplare. Allein was im Denken ausführbar ist, ist es noch nicht im Sein (*E.* 13); deshalb findet im Sein ein solches Zusammensinken des Einzelnen in eine Substanz nicht statt; die Abtrennung des Ortes und der Zeit ist hier unmöglich, und deshalb wird aus den Vielen auch nie die eine Substanz.

Alle späteren Systeme haben deshalb diese von Sp. gesetzte Einheit der Substanz wieder verlassen. Leibnitz machte jede Monade zu einer Substanz; aber da er Raum und Zeit nur als Verhältnisse (Beziehungen) nahm, so konnte er sie nicht mehr durch die Verschiedenheit des Ortes und der Zeit unterscheiden *(principium indiscernibilium)*, und er musste deshalb den Unterschied der Monaden in ihre Vorstellungen legen. Kant hielt auch die Vielheit der Substanzen fest; da ihm aber Raum und Zeit nur Formen der menschlichen Sinnlichkeit waren, so verschwand auch bei ihm die Möglichkeit, die Dinge an sich zu unterscheiden, und er war genöthigt, alle Unterschiede des Wahrgenommenen nur als Erscheinung zu nehmen. Dasselbe that Schopenhauer; die Vielheit der Seelen gegenüber dem einen Willen gehört bei ihm zur Erscheinung, d. h. zu dem Nicht-Seienden.

Sp. konnte diese Wendung nicht nehmen; weil die Accidenzen oder Zustände bei ihm ein Seiendes und Wirkliches, wie die Attribute und Substanzen sind, so blieb ihm nur übrig, die Vielheit zu den Zuständen zu rechnen. Hegel hält auch an der Einheit der Idee fest; allein er findet das Sein derselben in den vielen mangelhaften Exemplaren, welche erst in ihrer Gesammtheit die Idee darstellen; die Einheit der Idee im Sein geht dadurch verloren. Für Sp. war diese Einheit der Substanz das Höchste, und deshalb schiebt er die Vielheit in die

Zustände derselben. Sp. thut so dem Sein Gewalt an, während Hegel dem Denken Gewalt anthut.

Was nun den Beweis anlangt, den Sp. für diesen Lehrsatz beibringt, so liegt seine Kraft in dem Vor *(prior)* des L. 1, und der Beweis gelingt nur scheinbar durch die Zweideutigkeit dieses Vor. Bezeichnet es nur das Vor der Ursache oder der Substanz dem Werthe nach, so kann man dieses Vor zugeben; aber ein solches Vor bleibt untrennbar von seinem Nach (der Wirkung, dem Zustande), und kann deshalb zu dem Beweise des L. 5 nicht benutzt werden. Nur wenn man das Vor als ein zeitliches Vor nimmt, kann man die Zustände bei Seite lassen; nur dann kann die Substanz sein ohne ihre Zustände, nur dann ist der Beweis richtig. Dieses zeitliche Vor ist aber in L. 1 nicht bewiesen und nach der Natur aller Beziehungsformen überhaupt bei ihnen unmöglich; deshalb fällt auch der hier gegebene Beweis.

22. L. 6. Der Inhalt des Beweises dieses L. 6 liegt in den Definitionen der Ursache und des Gemeinsamen in A. 4 und 5. Nach Sp. haben Ursache und Wirkung ein Gemeinsames; wo ein solches fehlt, ist deshalb eine Ursachlichkeit nicht möglich. Diesen Grund benutzt Sp. in beiden von ihm gegebenen Beweisen; sie sind deshalb nicht unterschieden, wie Sp. meint.

Das Irrthümliche dieser Auffassung ist oben in No. 13 und 18 dargelegt.

23. L. 7. Man kann Sp. zugeben, dass die Substanz nicht hervorgebracht werden kann; dann folgt doch nicht, dass sie existiren muss; es bleibt das drittte, dass sie nicht existirt, weil sie eben nicht hervorgebracht werden kann. Man sieht also, dass in dem Beweise schon die Existenz vorausgesetzt ist, die erst bewiesen werden soll. Aber freilich war für Sp. die Substanz ein so Gewisses und Klares, dass ihre Existenz sich ihm von selbst verstand, und er deren Erschleichung in diesem Beweise nicht bemerkte.

24. L. 8. Hier benutzt Sp. den in D. 2 gegebenen Begriff des Endlichen und Unendlichen zum Beweis der Unendlichkeit der Substanz. Dieser Beweis ist logisch richtig; sein Mangel liegt nur in der Unwahrheit jener

Definition, die dabei als Prämisse benutzt wird. Wird die Grenze bloss als Beziehung (Nicht dieses) genommen, so ist ein Zweites gleicher Natur zur Grenze und Endlichkeit nothwendig, und der Beweis Sp's. ist richtig. Aber die Grenze oder Bestimmtheit ist auch ein Seiendes, wie in No. 3 dargelegt worden; insoweit ist die Endlichkeit nicht durch ein Zweites gleicher Natur bedingt und der Beweis falsch. Da es sich hier nun um das Sein der Substanz handelt, so ist es unzulässig, die Beziehungsformen des Denkens zu dem Beweise zu benutzen.

In E. 1 wird das Unendliche als das Bejahende erklärt und das Endliche nur als die theilweise Verneinung jenes anerkannt. Es ist dies ein Hauptsatz der Philosophie Sp's. Diese Ansicht herrscht schon bei Plato; Sp. hat sie aus der scholastischen Philosophie übernommen und Hegel hat sie weiter zu entwickeln gesucht. Es hängt diese Auffassung des Unendlichen mit der Verwechslung der Beziehungsformen zusammen. Indem man deren Natur verkannte und sie als ein Seiendes nahm, war es leicht, das Unendliche als das wahrhaft oder allein Seiende zu behaupten. In Wahrheit ist aber alles wahrgenommene und alles vorgestellte Sein ein bestimmtes und somit ein Endliches; weder das Unendliche der Quantität noch der Qualität kann wahrgenommen oder auch nur seiend vorgestellt werden, wie in der Einleitung (*E.* 35) näher auseinandergesetzt worden ist. Das Unendliche ist deshalb nur Beziehung, d. h. Verneinung der Bestimmtheit, welche das Ursprüngliche ist. Bei der Grösse wird das Unendliche damit ein Grosses ohne Ende und bei der Qualität ein Seiendes mit allen Qualitäten, d. h. ohne irgend eine bestimmte Qualität. Da nun das Grössere und das Qualitätenreichere dem gewöhnlichen Vorstellen leicht als das Höhere und Bessere gilt, so war es natürlich, dass man dieses Unendliche über das Endliche im Werthe stellte; insbesondere war es das Ewige, das Unveränderliche, das Alle-Realität-in-sich Befassende, das Unbedingte, was sich nun als das Höchste darstellte und damit zur Aufgabe der Philosophie wurde. In der Verblendung über den Werth dieses Absoluten übersah man, dass es für das menschliche Wissen nur aus Negationen entsprungen war, und dass sein Dasein daher weder bejahend vorgestellt, noch für seine Wahr-

heit irgend eine Gewähr beigebracht werden kann. Die Religion kam diesem Spiel mit dem Absoluten unterstützend zu Hülfe, und so wurde das Absolute, oder Unendliche, oder die Substanz oder die Idee das Ziel und der wichtigste Gegenstand der meisten philosophischen Systeme. Erst Kant bemerkte das Bedenkliche dieses Begriffes; indem er ausführt, dass die Kategorien ohne einen sinnlichen Stoff zu keiner Erkenntniss hinreichen, hat er damit die Ahnung, dass diese Kategorien nur Beziehungsformen des Denkens sind, und dass das Seiende nicht durch das Denken, sondern nur durch das Wahrnehmen der Seele zugeführt werden kann. Kant fehlte nur in der Begründung dieses Satzes, und die Aufgabe der Philosophie ist nicht, wie bei Hegel geschieht, zu Spinoza zurückzukehren, sondern den Gedanken Kant's bis zu seiner vollen Reinheit und Wahrheit fortzubilden. So lange die Philosophie mit dem Unendlichen beginnt oder diesem nachjagt, so lange verwandelt sie das Seiende in blosse Beziehungsformen des Denkens, und so lange spinnt sie sich in ein Netz leerer Gedankenfäden ein, wo sich vielleicht behaglich wohnen lässt, aber was dem Inwohner den Blick in die seiende Welt versperrt.

Hiernach ist also vielmehr das Umgekehrte von der Erläuterung zu L. 8 die Wahrheit. Das Unendliche ist nur im Denken und auch da nur als Verneinung. Das Bestimmte, das Endliche ist das Seiende, das Bejahende und das Erste; nur wenn die Bestimmtheit, die Grenze in ihm verneint wird, kann die Vorstellung des Unendlichen im Denken sich entwickeln. Deshalb wird auch das Unendliche in allen Sprachen nur durch verneinende Worte bezeichnet; selbst das Absolute hat in dem *absolvere,* ablösen, loslösen von der Bedingung, das Nicht in sich.

25. E. 2 zu L. 8. In dieser Erläuterung sucht zwar Sp. den L. 7 näher zu begründen, indess bleibt es im Grunde bei den vorgehenden Definitionen und Ausführungen, nur in andern Wendungen. Alles dreht sich darum, dass, weil mit dem Begriffe der Substanz die Existenz als untrennbar verbunden gedacht werde, deshalb dieses vorgestellte Sein auch Wirklichkeit haben müsse. Diese Meinung hat die Philosophie Jahrhunderte lang beherrscht, bis Kant den Irrthum aufzeigte.

In dem zweiten Theile der Erläuterung wird anerkannt, dass aus der Definition (Vorstellung) einer Sache die Anzahl ihrer daseienden Exemplare nicht folgt; dass mithin für diese Anzahl eine besondere Ursache vorhanden sein müsse. Man erwartet nun, dass Sp. zeigen werde, dass aber bei der Substanz das Dasein aus der Definition allein folge. Statt dessen dreht Sp. den Beweis um, indem er sagt: »Da es aber zur Natur der Substanz gehört, zu »existiren, so muss ihre Definition die Existenz ein»schliessen, und folglich kann man aus ihrer Definition »die Existenz folgern.« Dies ist ein Schluss im Cirkel, so offenbar, dass man staunt, wie dem Sp. dies entgehen konnte.

26. L. 9. In diesem Lehrsatz tritt der Begriff der Realität zum ersten Male auf; er spielt bei Sp., wie in der scholastischen Philosophie, eine wichtige Rolle. Dennoch giebt Sp. keine Definition davon. Er sagt nur: »Realität oder Sein.« Allein das reine Sein hat keine Grade, keine Unterschiede; es ist überall Ein- und Dasselbe (*E.* 66). Es muss deshalb unter Realität der Inhalt des Seienden (die Qualitäten) verstanden werden, aber nicht der Inhalt der Zustände, sondern nur der Inhalt der Attribute. Die Attribute ersetzen, wie früher unter No. 5 erwähnt ist, den Inhalt, der in der Substanz als solcher fehlt; sie geben damit der Substanz gleichsam die Realität. In den Zuständen wird diese Realität nicht vermehrt; so vermehrt eine grössere Zahl der Menschen nicht die Realität der Attribute, aus denen diese Menschen bestehen; so vermehren die Besonderungen des Denkens, wie das Vorstellen, die Erinnerung, die Phantasie, das Wollen u. s. w., nicht die Realität des Attributs des Denkens; dagegen vermehrt sich die Realität einer Substanz, wenn sie zu dem Attribute der Ausdehnung noch das Attribut des Denkens erhält. In diesem Sinne ist der L. 9 zu nehmen. Wenn D. 4 als Beweis desselben angeführt ist, so ist dies eine Täuschung; denn in dieser D. ist von Realität keine Rede.

27. L. 10 B. E. Auch der L. 10 dreht sich in leeren Beziehungen, und sein Beweis ist ungenügend. Weil die Attribute das Wesen der Substanz sind, so

muss das »in sich« und »durch sich«, was von der Substanz gilt, nach Sp. auch von den Attributen gelten. Allein bei einer Mehrheit der Attribute ist dieser Schluss zweifelhaft und logisch unzureichend.

Wichtiger ist das in der Erläuterung berührte Bedenken. Man kann Sp. zugeben, dass eine Substanz mehrere Attribute haben könne, allein es entstehen die Fragen: 1) Was bildet in solchem Falle das Band dieser Attribute, wodurch sie nur eine Substanz sind? 2) Wie kann man dann diese Attribute von den Zuständen unterscheiden? Auf beide Fragen fehlt bei Sp. die Antwort. Für die Zustände *(Modi)* folgt daraus, dass sie der einen Substanz inhäriren, ihre Einheit; gilt dieses Inhäriren auch für die Attribute, so werden sie allerdings dadurch eine Einheit, aber sie sinken dann durch dieses Inhäriren zu blossen Modis herab; will man aber dieses Inhäriren bei den Attributen nicht gelten lassen, so fehlt für sie das einende Band, und man sieht nicht ein, weshalb sie nur eine Substanz bilden. Aus diesem Dilemma kann Sp. nicht dadurch herauskommen, dass er diese Attribute für das Wesen der Substanz erklärt, denn dies berührt die Frage nach der Einheit nicht. Wesen ist selbst eine Beziehung, so leer wie jede andere; jedes Ding, jede Eigenschaft kann wesentlich oder unwesentlich sein, je nach dem Andern, auf das es bezogen wird (*E.* 50).

28. L. 11 B. Da Sp. in L. 7 bereits die Existenz jeder Substanz bewiesen hat, so konnte es bei Lehrsatz 11 nur darauf ankommen, zu beweisen, dass auch eine Verbindung unendlich vieler Attribute zu einer Substanz, wie sie in Gottes Definition von Sp. gesetzt ist, existirt. Das Existiren der Substanzen mit verschiedenen Attributen kann man Sp. zugeben; allein weshalb sollen alle diese Attribute in eine Substanz zusammenfliessen und nur als eine Substanz existiren? Dies hatte Sp. hier zu beweisen. Allein gerade diesen Beweis bleibt Sp. schuldig; er stützt den Lehrsatz 11 nur auf L. 7; aber dieser beweist nur das Sein der Substanzen überhaupt, aber nicht das Sein einer Substanz mit allen Attributen. Dieser Mangel erklärt sich nur historisch. Das Dasein Gottes war bei Juden und Christen im 17. Jahrhundert noch so unerschüttert, dass man glauben konnte, es sei von dem

Begriffe untrennbar. Man konnte sich Gott nur als existirend denken. Bei Sp. ist dieser Satz, wie der Satz des Widerspruchs, ein Fundamentalsatz des Denkens, an dessen Wahrheit gar nicht gezweifelt werden kann. Deshalb bemerkt Sp. die Lücken in seinen Beweisen nicht. Jedem frommen Christen begegnet dasselbe noch heute; der religiöse Glaube, welcher auf der Autorität und den Gefühlen ruht, kann vermöge der in ihm enthaltenen Gewissheit leicht verleiten, diese Gewissheit oder persönliche Ueberzeugung mit der Wahrheit zu verwechseln, die doch nur aus den Fundamentalsätzen des Erkennens hervorgehen kann (*E.* 65).

29. B. 2 zu L. 11. Dieser zweite Beweis für das Dasein Gottes beruht darauf, dass auch jedes Nichtdasein seine Ursache haben müsse; da nun eine Ursache für das Nichtdasein Gottes unmöglich sei, so bleibe nur sein Dasein übrig. Das Nichts wird hier wie ein Etwas oder Seiendes behandelt; deshalb wird es ohne Ursache nicht zugelassen. Es ist dies der höchste Grad von Verkennung der Beziehungsformen und ein warnendes Beispiel, bis wohin deren Verwechslung mit dem Seienden führen kann. Im Nicht-sein liegt von selbst die fehlende Existenz, und es ist mithin verrückt, noch eine Ursache dafür zu verlangen. Uebrigens bleibt der Kern dieses indirekten Beweises derselbe, wie beim direkten Beweise; der Widerspruch, der als Widerlegung der Gegner dienen soll, entsteht erst, wenn mit der Substanz die Existenz als verbunden angenommen wird; allein dies ist gerade das zu beweisende Thema.

30. B. 3 E. zu L. 11. Dieser dritte Beweis enthält den ontologischen Beweis Anselm's. Die wirkliche Existenz gilt dabei als eine höhere Vollkommenheit gegenüber der bloss vorgestellten Existenz; Sp. nennt jenes Vermögen, dieses Unvermögen. Ein höchst vollkommenes (unendliches) Wesen muss deshalb nach diesem Beweise auch das wirkliche Existiren an sich haben, da dies zur höchsten Vollkommenheit gehört. Die Sophistik dieses Satzes liegt darin, dass das wirkliche Sein als ein blosses Mehr des vorgestellten Seins behandelt wird, während Beides der Art nach völlig ver-

schieden und gar nicht vergleichbar ist. Jede noch so grosse Vollkommenheit im Sein kann auch in das Vorstellen aufgenommen werden; der Inhalt ist immer in beiden gleich vollkommen. Das, was sie unterscheidet, ist die Form des Seins und des Wissens, in welche dieser Inhalt gefasst ist. Von diesen Formen ist die eine kein Mehr oder Weniger der andern, sondern sie sind reine Gegensätze und nur unterschieden. Selbst die höchste Steigerung des Inhaltes ändert nicht die Natur der Wissensform, in der er vorgestellt wird, und gestattet keinen Schluss auf das Dasein dieses Inhaltes.

31. L. 12. Man muss auch hier festhalten, dass nach L. 5 das Vertheiltsein der einen Substanz in verschiedenen Orten und Zeiten nur zu den Zuständen der Substanz gehört, also keine Theilung der Substanz selbst darstellt. Dasselbe gilt von den verschiedenen Eigenschaften. Daraus folgt schon, dass nach dem von Sp. aufgestellten Begriffe der Substanz eine Theilung derselben nur dann vorhanden wäre, wenn die Theilung nach den verschiedenen Attributen erfolgte. Die Unmöglichkeit einer solchen Theilung stützt Sp. nur auf L. 6, wonach keine Substanz von einer anderen hervorgebracht werden kann. Indess ist Theilen durchaus ein Anderes, wie Hervorbringen; Sp. nennt es auch hier *constituere*, während er es dort (L. 6) *producere* nennt. Selbst wenn L. 6 wahr wäre, würde er mithin hier nicht als Beweisgrund benutzt werden können.

32. L. 13 B. Dieser L. soll die Untheilbarkeit Gottes beweisen; der Beweis ist logisch richtig, wenn L. 11, der dabei als Prämisse dient, wahr ist, was aber nach dem Obigen nicht der Fall ist.

33. Z. zu L. 13. Man halte fest, dass das Vereinzeltsein in Raum und Zeit oder das Dasein in verschiedenen von einander getrennten Körpern nach Sp. nicht die körperliche Substanz als solche trifft, sondern nur ihre Zustände; dann wird das Verständniss dieses Zusatzes keine Schwierigkeit haben.

34. E. zu L. 13. Auch dieser Beweis gilt nur für die Theilung der Substanz in gleichartige Theile, wo

jeder Theil dieselben Attribute enthält, aber nicht für die Theilung nach Attributen, wo jeder Theil ein anderes Attribut enthält. Hier würde kein Theil die Unendlichkeit des andern beschränken, weil verschiedene Attribute nach Sp. einander nicht beschränken.

35. L. 14 B. Wenn Gott alle möglichen Attribute in sich vereinigt, so folgt nach dem Frühern allerdings, dass neben ihm keine Substanz bestehen kann. Der zweite Theil des Lehrsatzes folgt daraus, dass im Sinne Sp's. die Vorstellung einer Substanz, ohne dass sie existirt, nicht möglich ist.

36. Z. 2 zu L. 14. Wenngleich Gott nach Sp. unendlich viele Attribute in sich enthält, so hat doch die menschliche Seele nur die Vorstellung von zweien, welche Sp. später als Ausdehnung und Denken bezeichnet (II. L. 1 und 2). Man erkennt darin leicht den Inhalt der Sinnes- und der Selbst-Wahrnehmung, so dass in dieser Beziehung Sp. mit der Auffassung des Realismus (*E.* 9 No. 13) zusammentrifft. Hierauf beruht der Z. 2.

37. L. 15 B. Der Beweis dieses Lehrsatzes ist logisch richtig; seine materiale Wahrheit hängt aber von der der Prämissen ab und deren Mängel sind früher dargelegt. Abgesehen hiervon, liegt der Kern des in L. 15 ausgesprochenen Gedankens in dem: »In Gott«. Es frägt sich, wie ist dieses In vorzustellen? Für die Attribute ist bereits oben gezeigt, dass das einende Band, dieses In, fehlt. Für die Zustände liegt es in der Inhärenz, womit sie einer Substanz anhaften. Aber auch diese Inhärenz giebt keine bildliche Vorstellung, sondern bezeichnet nur eine Beziehungsform des Denkens (*E.* 47). Insbesondere darf darunter nicht die Verbindung verstanden werden, in der die Eigenschaften und Zustände der seienden Dinge zu einem Gegenstande durch Aneinander und Ineinander geeint sind; denn nach Sp. inhäriren auch die einzelnen Körper und Seelen trotz ihrer räumlichen und zeitlichen Trennung und Selbstständigkeit der göttlichen Substanz. Wie daher unter diesen Umständen das In Gott als ein Seiendes vorgestellt werden soll, bleibt unerklärt, und doch ist für Sp. dies nöthig, weil er dieses Inhäriren als ein Seien-

des und nicht als eine blosse Beziehung des Denkens darstellt. Jede bildliche, ein Sein, eine Kraft u. s. w. bezeichnende Vorstellung, wie die Einheit des Ortes in Raum und Zeit, die Verbindung durch Kraft u. s. w., muss von diesem In abgehalten werden. Geschieht dies, so bleibt für dieses In nur eine Beziehungseinheit (*E.* 52), und der L. verliert für das Seiende seine Gültigkeit.

Wenn dessenungeachtet dieses „Ἑν και παν" als der Gipfel aller Weisheit so oft gerühmt und gepriesen worden ist, so erklärt sich dies nur daraus, dass man eben dieser Einheit bildliche Vorstellungen und seiende Einheitsformen (*E.* 26) unterschob, oder dass man sich an dem Klange der Worte erfreute, ohne sich um den Sinn derselben zu kümmern. Die angebliche Ueberwindung des Dualismus durch Spinoza ist deshalb eine Täuschung; es kommt immer auf die Einheit an, welche die Gegensätze heben soll. Verschwinden dürfen die Unterschiede dabei nicht, wenn nicht die Einheit zur todten Einerleiheit herabsinken soll; bleiben mithin die Unterschiede, so kommt es auf die Natur des sie einenden Bandes an, und hier bietet Sp. nichts weiter, als die längst bekannten Beziehungsformen der Substantialität und Causalität, bei denen er noch den Fehler begeht, sie als Einheiten zu nehmen, die im Sein bestehen, während sie doch nur im Denken gelten.

Die Leerheit dieser Spinozistischen Einheit ergiebt sich auch daraus, dass damit für die Erkenntniss der seienden Welt, ihres Inhaltes und Reichthums und ihrer Stellung zu dem seienden Gott nicht das Mindeste abgeleitet werden kann. Es bleibt immer bei dem leeren In.

Da nicht bloss die Attribute, sondern auch die Zustände zur Substanz gehören (D. 4. 5), so enthält dieser Lehrsatz die Identität von Gott und der Welt oder den Pantheismus in seiner strengsten Bedeutung. Es ist deshalb der von Hegel angeregte Streit, ob Sp. den Atheismus oder den Akosmismus lehre, ein blosser Wortstreit. Inwieweit Sp. dennoch Gott und die Welt wieder unterscheidet, wird sich später ergeben. Im Allgemeinen ist klar, dass der Gott Sp's. sich gänzlich von dem Gott der jüdischen und christlichen Religion unterscheidet; die Beibehaltung des blossen Wortes: Gott kann deshalb hier gar nichts entscheiden. Wenn der Gott der Religio-

nen aus Elementen des Wahrgenommenen durch die im Dienste der Gefühle stehenden Phantasie gebildet worden ist, so ist umgekehrt der Gott Sp's das Gebilde eines reinen, in lauter Beziehungsformen sich bewegenden Denkens. Wenn der Gott der Religionen des Beweises seiner Wahrheit entbehrt, so hat er doch wenigstens die bildliche Vorstellbarkeit für sich; der Gott Sp's. ist aber als seiender nicht einmal vorstellbar, weil er aus lauter Beziehungsformen besteht. Aus diesem Grunde kann er, selbst philosophisch betrachtet, noch weniger Anspruch auf Dasein machen, wie der Gott der Religionen.

38. E. zu L. 15. Diese Erläuterung ist nur wichtig für Sp's. Begriff der Substanz. Er erkennt eine körperliche Substanz an, leugnet aber ihre Theilbarkeit. Dies widerspricht der gewöhnlichen Vorstellung von Körper und Raum; insbesondere kann die Theilbarkeit von letzterem nicht abgehalten werden. Wie unterscheidet sich also die körperliche Substanz von den Körpern und von dem Raume? Sp. setzt den Unterschied in die Art des menschlichen Auffassens, je nachdem die Grösse bildlich vorgestellt oder mit dem Verstande erfasst werde. Allein wie bei der Grösse (dem Raume) ein solcher Unterschied im Auffassen möglich sein soll, bleibt unverständlich; das Räumliche muss auch der Verstand in seiner Vorstellung behalten, wenn nicht der Begriff verschwinden soll, und dann ist die Theilbarkeit zugleich gegeben. Auch das Beispiel mit dem Wasser ist dunkel.

Vorher hat Sp. die Untheilbarkeit der körperlichen Substanz darauf gestützt, dass es kein *Vacuum* giebt; »deshalb können die Theile der körperlichen Substanz »nicht real von einander unterschieden werden«; »alle »Theile müssen zusammentreffen«; »deshalb lassen sich »die Theile nur zuständlich *(modaliter)*, aber nicht »wirklich *(realiter)* unterscheiden«. Hiernach erhellt, dass Sp. sich die körperliche Substanz als die eine unendliche und erfüllte Ausdehnung des Raumes vorstellt, welche in der Wirklichkeit nicht getheilt werden kann, weil die Stetigkeit des Raumes und seiner Erfüllung im Mangel eines Leeren nie unterbrochen werden kann. Alles, was dem bildlichen Vorstellen als solche Unterbrechung gilt, bezieht sich nur auf die Eigenschaften der den

Raum erfüllenden Materie und gehört deshalb nur zu den Zuständen der einen, stetigen unendlichen Erfüllung, oder des Attributs der Ausdehnung. Solche Theilung oder Trennung ist keine Theilung der Substanz selbst. Dies wird der Sinn des Satzes sein. Was die E. sonst noch enthält, besteht in Widerlegung religiöser Vorstellungen und ist von keinem philosophischen Interesse.

39. L. 16 B. Bis hier ist Gott oder die unendliche Substanz nur als ein Seiendes, Ruhendes, Unbewegtes von Sp. dargelegt worden, es hat sich nur um die Existenz, Unendlichkeit, Ursprünglichkeit, Einzigkeit, Untheilbarkeit der Substanz oder Gottes gehandelt. Es fragt sich nun, wie kommt die Bewegung in diese Substanz, und widerspricht die Veränderung nicht der Unendlichkeit und Ewigkeit der Substanz? Gehört das Werden, die Bewegung und Veränderung zur Substanz als solcher oder zu ihren Zuständen? Diese Fragen sind für das System Sp's. von der höchsten Bedeutung; sie schliessen die Frage ein, wie das Endliche aus dem Unendlichen sich ableitet.

Sp. hat indess die volle Bedeutung dieser Fragen nicht erfasst; vielmehr gilt ihm die Existenz des Endlichen, der einzelnen Dinge schon auf Grund der Wahrnehmung als gegeben und erwiesen; sie war ihm für die menschliche Erkenntniss gewissermaassen das Erste, und die Aufgabe war umgekehrt, aus diesem Endlichen oder in demselben das Unendliche zu finden und zu erkennen. Dies erreicht Sp. durch die Aufstellung und Entwickelung seines Begriffes der Substanz und Gottes. Das Unendliche glaubte er ebenso deutlich und sicher in dem Verstande gegeben, und so verschwand für Sp. die Nothwendigkeit, das Eine aus dem Andern abzuleiten. Sie waren beide da; es kam nun darauf an, ihre Verbindung oder Einheit aufzufinden. Dazu dienen Sp. die Beziehungen der Substantialität und Causalität. Indem er das Unendliche zur Ursache und Substanz des Endlichen macht, wird das Endliche die Wirkung und der Zustand, und die Ableitung ist so nachträglich gefunden. Dass Sp. sich dabei in blossen Beziehungen des Denkens bewegt, dass er zunächst von dem Dasein beider, des Endlichen und des Unendlichen, ausgeht und erst nachträg-

lich die Beziehung zwischen sie einführt, blieb Sp. verborgen. Die Natur des Denkens war zu seiner Zeit noch zu wenig untersucht.

In dem B. tritt hier zuerst es deutlich auf, dass Sp. den Erkenntnissgrund und die Ursache mit einander verwechselt und identificirt (*E.* 46). Deshalb gebraucht Sp. das Wort: Folgen (*sequi*), obgleich es sich eigentlich um das Entstehen, Werden der Einzeldinge handelt. Weil aus der Definition eines Gegenstandes Vieles folgt, so entsteht nach Sp. aus dem Gegenstande dies Viele. Allein die Folgen liegen nur innerhalb des Denkens und sind mit der Definition oder dem Erkenntnissgrunde zugleich; die Wirkungen gehören aber dem Sein an und entstehen zeitlich erst nach ihrer Ursache (*E.* 46).

Diese Verwechslung von Ursache und Erkenntnissgrund wird bei Sp. zur Identität von beiden und bildet in dieser Identität einen Grundgedanken seines Systems, der überall hervortritt. Diese Identität von Grund und Ursache, die dem gewöhnlichen Vorstellen so widerstrebt, hat sich bei Sp. dadurch gebildet, dass er die Zeit aus dem Wesen Gottes und der Dinge ausschloss. Damit war der Unterschied zwischen Ursache und Grund erschüttert.

Es ist für das Verständniss der Ethik Sp's. von Wichtigkeit, diese Identität von Ursache und Grund sich immer gegenwärtig zu halten. Sp. behandelt Gott und die Welt ganz wie eine geometrische Figur. So werden in der Geometrie z. B. aus der Definition des Kreises oder aus einer einzelnen wesentlichen Eigenschaft desselben (gleiche Entfernung aller Punkte des Umrings vom Mittelpunkt) alle weitern Lehrsätze, welche für den Kreis gelten, abgeleitet, und diese weitern Lehrsätze, wie z. B. von der Natur der Tangente, von der doppelten Grösse des Centriwinkels, erscheinen als etwas Neues, was nicht in der Definition des Kreises enthalten ist und doch mit Nothwendigkeit aus derselben folgt. Allein in Wahrheit enthalten diese Lehrsätze nichts Neues, sondern nur Wiederholungen früherer Lehrsätze von dem Dreieck, und der Schein des Neuen entspringt nur daraus, dass die Gestalten des Dreieckes verhüllt (*implicite*) in der Gestalt des Kreises enthalten sind, und das Enthaltensein

jener in diesem nicht sofort Jedem in die Augen fällt, sondern erst mittelst der Hülfsconstruktionen anschaulich (*explicite*) gemacht wird.

Diese Verhältnisse überträgt nun Sp. auf Gott. Gott ist ihm gleichsam der Kreis in seinem Wesen oder in seiner Definition, aus dem die einzelnen Dinge, wie die besonderen Lehrsätze aus dem Kreise, mit Nothwendigkeit folgen. Die einzelnen Dinge sind deshalb bereits ihrem Wesen nach (wie Lehrsätze) in dem Wesen oder der Definition Gottes enthalten, und so wie bei dem Kreise keine Zeitlichkeit in Bezug auf die besonderen Lehrsätze Statt hat, so auch nicht zwischen dem Wesen Gottes und dem Wesen der besonderen Dinge.

Dieses ist die Auffassung Sp's., und nur wenn man diese festhält, kann man seine Ethik verstehen. Der Mangel dieser Auffassung ist, dass die Wirkungen in der Natur sich zu ihren Ursachen keineswegs so verhalten, wie die besonderen Lehrsätze in der Geometrie zu den Definitionen der Grundgestalt, sondern dass hier 1) eine zeitliche Folge Statt hat, und dass 2) die besondere Wirkung nicht aus der besonderen Ursache für sich durch blosse Betrachtung oder Zerlegung dieser abgeleitet, sondern nur aus der Beobachtung entnommen werden kann. Deshalb ist es unzulässig, jene Verhältnisse der Geometrie auf das Verhältniss Gottes und das Eintreten der einzelnen Dinge zu übertragen. Sp. fühlte sehr wohl, dass hier das zeitliche Entstehen des Einzelnen einen Unterschied macht; um dieses Hemmniss zu beseitigen, benutzt er den Begriff des Wesens der Dinge im Unterschiede von ihrer Existenz. Dadurch kommt das Wesen der Einzeldinge ausserhalb der Zeit; nur die Existenz fällt bei den endlichen Dingen in die Zeit, und dadurch ist Sp. im Stande, das Wesen der endlichen Dinge, als von Ewigkeit in dem Wesen Gottes enthalten, darzulegen und die Uebereinstimmung mit jenen mathematischen Begriffen zu erreichen.

Dieser Auffassung Sp's. steht indess entgegen, dass aus der Trennbarkeit eines Gegenstandes in sein Wesen und seine zeitliche Existenz innerhalb des Denkens nicht folgt, dass diese Trennung auch im Sein möglich und wirklich ist; vielmehr lehrt die Erfahrung, so weit diese reicht, das Gegentheil.

40. Z. 1. 2. 3 zu L. 16. Die wirksame Ursache (*causa efficiens*) ist nur ein Pleonasmus; es wird damit das bezeichnet, was man jetzt unter Ursache überhaupt versteht. Bei den Scholastikern und noch zu Sp's. Zeit unterschied man nach dem Vorgange des Aristoteles von der *causa efficiens* die *causa finalis*, welche man jetzt Zweck nennt. Man glaubte, der Zweck habe eine eigne erzeugende Kraft, wodurch er sich aus der blossen Vorstellung zur Wirklichkeit umsetze, eine Ansicht, die auch in der modernen Philosophie von Trendelenburg und Anderen festgehalten wird. Allein der Zweck ist ohne Wollen unmöglich und wenn dieses Wollen zu der Vorstellung hinzutritt, so fällt es genau unter den Begriff der Ursache oder *Causa efficiens*.

Für Sp. hat es keine Schwierigkeit, die unendliche Reihe der Ursachen abzubrechen und in Gott die erste Ursache zu setzen. Es ist dies aber eine Gewaltsamkeit gegen den Begriff der Ursachlichkeit, wie Kant in seinen Antinomien gezeigt hat.

41. L. 17 B. Z. 1. 2. Dieser Lehrsatz mit seinen Zusätzen folgt unzweifelhaft aus den von Sp. angezogenen Prämissen. Neu ist dabei nur der Begriff des Handelns. Bis hier hat Sp. nur von den Folgen (*sequi*) der Natur Gottes gesprochen. Die Definition des Handelns und Leidens giebt Sp. erst Theil III. D. 2. Im gewöhnlichen Sinne ist Handeln und Folgen durchaus verschieden; jenes besteht innerhalb des Seins, dieses innerhalb des Denkens; jenes geht von dem Wollen der Seele aus und hat einen zeitlichen Anfang; die Folgen (z. B. eines Lehrsatzes) sind vom Wollen ganz unabhängig und haben kein zeitliches Entstehen, weil die Zeit von dem Lehrsatze abgetrennt ist. Sp. kann diesen Begriff des Handelns nicht beibehalten, nachdem er die Ursache und den Erkenntnissgrund als dasselbe gesetzt hat. Wenn bei ihm alles Werden aus dem Wesen Gottes, wie die Lehrsätze aus den Definitionen der geometrischen Figuren, folgt, so muss auch das menschliche Handeln sich in ein bloss logisches Folgen aus dem zeitlosen Wesen Gottes umwandeln. Damit fällt natürlich auch die Wahlfreiheit hinweg.

Es ist wichtig, dass man diesen Spinozistischen Be-

griff des Handelns festhalte; man muss jederzeit die logische Folge darunter verstehen und darf sich durch den gewöhnlichen Sinn dieses Wortes hierin nicht irren lassen.

42. E. zu L. 17. In dieser Erläuterung wird das hier unter No. 40 und 41 Bemerkte bestätigt; die Beispiele für die Natur Gottes sind hier sämmtlich aus der Geometrie entnommen, und Sp. sagt ausdrücklich: »dass »Alles, wie bei dem Dreieck, aus der Natur Gottes hervorgegangen ist oder immer folgt.« Das Hervorgehen enthält den Zeitverlauf, das Folgen nicht; diesen wichtigen Unterschied überspringt Sp. als unwesentlich. Die Allmacht Gottes liegt für Sp. nicht in der Verwirklichung eines Wollens, sondern in der reinen logischen Folge des Besonderen aus der Substanz oder dem Wesen Gottes. Es ist daher auch nur consequent, wenn Sp. das menschliche Wollen aus der Natur Gottes ganz entfernt. Gott ist nur der Inbegriff der unendlich vielen Attribute, aus denen in geometrischer Weise die Folgen, d. h. das Besondere, sich von selbst und mit Nothwendigkeit ergeben.

Die Schwierigkeit ist nur, wie, wenn nach Sp. die zeitliche Folge und das Wollen in Gott nicht vorhanden ist, dieses dennoch in seinen Zuständen sich einfinden kann; denn die einzelnen Dinge und insbesondere die einzelnen Menschen sind nur Zustände von Gott, also Theile von Gott.

Dies ist der Widerspruch, welcher dem System Sp's. anhaftet. Zuerst identificirt Sp. Gott mit der Welt, Alles ist nur in Gott; dann trennt er Gott wieder von der Welt, und nicht bloss im Denken, sondern auch im Sein und der Art nach; deshalb der spätere Gegensatz von *Natura naturans* und *Natura naturata*, wo die Einheit nur noch im Worte besteht.

Damit hängt zusammen, dass Sp. in dem zweiten Absatz der E. die Ursache von ihrer Wirkung als unterschieden behauptet, während er I. A. 4. 5 und L. 3 ausdrücklich die Gemeinsamkeit beider behauptet hat. Diese Verwirrung ist nicht aufzuklären, ja, sie ist dem Systeme unentbehrlich.

43. L. 18 B. Die moderne Philosophie ist stolz darauf, Gott als die inwohnende oder immanente Ursache der Welt erkannt zu haben. Nach den Religionen ist Gott zwar auch die Ursache (der Schöpfer) der Welt, aber diese ist ausserhalb Gottes und nur sein Werk; nach der Auffassung Sp's. ist dagegen diese Ursachlichkeit Gottes eine inwohnende; die Wirkung ist nicht ausserhalb Gottes. Untersucht man diesen Begriff der immanenten Ursache näher, so ist sein Unterschied von der äussern Ursache schwer festzuhalten, Ein räumliches Drinsein der Ursache ist offenbar nicht gemeint; vielmehr folgt aus dem Gegensatz der *Causa transiens*, dass die Wirkung bei der *Causa immanens* nichts Fremdes d. h. nichts Anderes als die Ursache ist; dass die Ursache, wie Hegel sagt, in ihrer Wirkung bei sich selbst bleibt. Die *Causa immanens* ist daher nur ein anderes Wort für die *Causa sui* und der in dieser enthaltene Widerspruch ist schon oben (S. 2) dargelegt worden.

Sp. denkt bei der *Causa immanens* an die Substanz und ihre Modi; er nimmt die Modi als Wirkungen und da diese in der Substanz sind, so ist die Substanz eine inwohnende Ursache. Dies ist die schon gerügte Vermischung der Ursachlichkeit mit der Substantialität, die bei Sp. fortwährend hervortritt; in keinem Falle ist damit ein neuer Begriff gewonnen.

44. L. 19 B. E. Unter ewig ist hier nicht ein unendlicher Zeitverlauf zu verstehen, sondern eine Existenz ausserhalb der Zeit, wo mithin weder Entstehen noch Vergehen noch Dauer möglich ist, welche Begriffe den Zeitablauf voraussetzen. Sp. stellt diesem das Sein entgegen, was mit dem Begriff oder der Definition zugleich gegeben ist. Der Beweis in Sp's. Prinzipien des Cartesius lautet dahin: »Gott ist das vollkommenste We»sen und daraus folgt seine Existenz. Wollte man ihm »nur eine beschränkte Existenz zutheilen, so würde Gott, »als der höchste Verstand, diese Schranken erkennen; »also würde Gott jenseit dieser Schranken sich, d. h. das »vollkommenste Wesen, als nicht existirend erkennen, »was widersinnig ist.« — Man sieht, dass dieser Beweis sich im Kreise dreht; zuerst wird ein Beweis versprochen, dass mit der Vollkommenheit die Ewigkeit verbunden ist,

und nachher wird dieser Beweis dadurch geführt, dass die Vollkommenheit sich mit der Endlichkeit nicht vertrage.

45. L. 20 Z. 1. 2. Es wird hier von Sp., wie später von Hegel, der Begriff des Identischen verfälscht. Das Identische ist ohne allen Unterschied; das Eine und dasselbe oder Identische ist nur ein Beziehungsbegriff; im Sein ist das Identische nicht, sondern jede Sache einfach das, was sie ist (*E.* 37). Hier wird aber neben der Identität noch der Unterschied festgehalten; Wesen und Existenz sollen identisch sein; offenbar aber sind sie auch unterschieden, und Sp. lässt diesen Unterschied nicht fallen. Sp. hätte daher richtiger sagen müssen: Wesen und Dasein sind bei Gott untrennbar verbunden; das Eine mag selbst als die logische Folge des Andern gelten, deshalb sind sie aber noch nicht identisch.

46. L. 21 B. Das Verständniss des Beweises dieses Lehrsatzes hat seine grossen Schwierigkeiten. Man kann sich zunächst über die Umständlichkeit dieses Beweises wundern, da in dem Begriffe der logischen Folge ohne weiteres liegt, dass die Folge untrennbar von der Prämisse ist, und mithin, wenn diese ewig oder ausserzeitlich ist, es auch die Folge sein muss; wie es z. B. mit den aus der Gestalt des Dreiecks abgeleiteten geometrischen Lehrsätzen der Fall ist. Man begreift also nicht, weshalb Sp. nicht einfach diese Natur der Folge zum Beweis benutzt.

Sodann ist der Beweis deshalb dunkel, weil das Wort: »Vorstellung Gottes« (*idea dei*) zweideutig ist; es kann eine Vorstellung von Gott, wo Gott den Gegenstand bildet, bezeichnen; es kann auch eine Vorstellung bezeichnen, die Gott als Subjekt zugehört. Hier ist es in beiderlei Sinn zu nehmen, also so, dass damit Gottes eigne Vorstellung von sich zu verstehen ist. Nur dann ist der Beweis verständlich.

47. L. 22 B. Dieser Satz so wie L. 23 hat den Auslegern viel Schwierigkeiten gemacht. Es wird hier der Begriff einer »Modification« des Attributs eingeführt, und es bleibt zweifelhaft, ob darunter dasselbe

wie unter **Modus** (Zustand) zu verstehen ist. Nach L. 23 muss man dies annehmen; sonach führt hier Sp. einen Unterschied in den Zuständen ein, wonach einige ewig und unendlich sind, wie die Attribute, andere dagegen endlich und vergänglich (L. 24). Da nun beide Arten ihre Ursache in Gott haben oder aus ihm folgen, so bleibt dieser Unterschied unerklärlich; denn wenn die Ewigkeit der ersten Art auf ihr **Folgen** aus Gott gestützt wird, so müssten auch die Zustände der zweiten Art ewig sein, da sie ja auch aus Gott folgen. Sp. hilft sich hier, wie sich später ergeben wird (L. 28), mit der Unterscheidung unmittelbarer und mittelbarer Folgen. Bei den endlichen und veränderlichen Zuständen ist nur die **ganze Reihe** derselben zusammengenommen die unmittelbare Folge Gottes; die einzelnen Dinge sind aber nur die unmittelbaren Folgen eines anderen Einzeldinges. Hier ist also nur die **Totalität** aller endlichen Zustände eine ewige (zeitlose) Folge aus Gott. Dagegen sind die Zustände der ersten Art an sich selbst ewig.

Es entsteht nun die Frage: welche Zustände gehören hierher? Sp. hat dies hier ganz unerörtert gelassen, obgleich die Frage für sein System von der höchsten Wichtigkeit ist. In dem 65sten Briefe fragt ein Freund nach solchen Beispielen, und zwar 1) nach Beispielen von dem, was Gott unmittelbar hervorgebracht hat, und 2) von dem, was durch eine unendliche Modification von ihm hervorgebracht wird. Sp. nennt in seiner Antwort (Brief 66) als Beispiele der ersten Art im Denken den unbedingt unendlichen Verstand und in der Ausdehnung die Bewegung und Ruhe; als Beispiel der zweiten Art: die Gestalt des ganzen Universums, welche immer dieselbe bleibt, obgleich sie in unendlich vielen Zuständen wechselt. — Dies wird indess dem Leser schwerlich genügen. Diese Unklarheit ist die unvermeidliche Folge davon, dass Sp. die Attribute zwischen Substanz und ihren Zuständen eingeschoben hat. Indem dadurch ein Inhalt, also gewisse Eigenschaften, in die Substanz selbst kommen, konnte Sp. nur das Allgemeinste davon zulassen, damit es durch diese Allgemeinheit sich in allem Wechsel der Zustände erhielt und somit der Ewigkeit der Substanz nicht widerstritt. Als solches schien dem Sp. nur das Geistige und das Körperliche zu passen, und indem er

dies Denken und Ausdehnung nennt (freilich gegen den natürlichen Sprachgebrauch), wurden dies die zwei dem Menschen erkennbaren Attribute Gottes. Allein die Betrachtung ergab bald, dass noch andere Allgemeinheiten aus dem Endlichen ausgetrennt werden können, welche eben so, wie jene zwei, sich bei allem Wechsel erhalten, z. B. das Vorstellen im Geistigen und die Bewegung im Körperlichen. Da nun Sp. sich nicht entschliessen konnte, diese Allgemeinheiten mit als Attribute in die Substanz aufzunehmen, weil ihre grosse Zahl offenbar die Einheit seiner Substanz gefährdet hätte, so blieb ihm nichts übrig, als sie zu den Zuständen zu rechnen. Da sie nun aber hier wegen ihrer beharrlichen, durch allen Wechsel sich hindurchziehenden Natur nicht mit in die causale Reihe der endlichen Zustände gestellt werden konnten, so musste Sp. sie zu unendlichen Modificationen machen, die unmittelbar aus den Attributen Gottes folgen und deshalb an der Natur der Attribute Theil nehmen.

Hier tritt das Willkürliche des Systems deutlich hervor. Es sind dies die unvermeidlichen Folgen des falschen Prinzips, wonach reine Beziehungsformen des Denkens als seiende Bestimmungen gelten sollen, ein Mangel, der den fundamentalen Irrthum von Sp's. System bildet und ihn überall in Schwierigkeiten verwickelt. Sp. geräth dadurch hier in das unlösbare Dilemma: Entweder ist Gott reine Substanz und reine Ursache (Beziehung), dann fällt aller Inhalt, alle Bestimmtheit in die Zustände und Wirkungen, also ausserhalb Gottes; Gott ist dann für sich völlig leer; oder soll Gott auch einen Inhalt haben, so kann dieser nur durch begriffliches Trennen (*E.* 16) aus den Zuständen und dem Endlichen entnommen werden, und es verschwindet dann die Grenze zwischen Attribut und Modus; beide fliessen in einander über; ihr Unterschied liegt nur im Denken, und eine Selbstständigkeit der Attribute in Gott vor ihren Zuständen (L. 1) ist unmöglich und führt zu demselben Fehler, den Plato mit der Selbstständigkeit seiner Ideen begangen hat.

48. L. 23 B. Das hier zu Bemerkende ist zu L. 22 erwähnt. Auch diese beiden Alternativen des Lehrsatzes 23 beziehen sich auf die von Sp. in seinem 66sten Briefe

gegebenen Beispiele. Kuno Fischer (Geschichte der neuern Philosophie Band I.) will unter den »unendlichen Modificationen eines Attributs Gottes« nur den »continuirlichen und endlosen Zusammenhang aller zu diesem Attribut gehörenden endlichen Dinge oder Zustände« verstehen. Allein dem widersprechen die von Sp. gegebenen Beispiele. Sp. unterscheidet diese unendlichen Modificationen der Art nach; ein und dasselbe Attribut kann viele solche unendlichen Modificationen haben, z. B. das Denken hat das unendliche Vorstellen, das unendliche Begehren u. s. w. Diese Vielheit wäre unmöglich, wenn Fischer Recht hätte; dann könnte in der Totalität alles Endlichen immer nur eine unendliche Modification für jedes Attribut bestehen.

49. L. 24 B. Z. Das Wesen der Einzeldinge ist hier von Sp. als ein Selbstständiges und Ursprüngliches behandelt, als wenn es auch abgesondert von der Existenz dieser Dinge wahrgenommen oder in irgend einer Weise für sich erfasst werden könnte. Wäre dies richtig, so hätte der Lehrsatz 24 eine synthetische Natur. Allein in Wahrheit ist das Daseiende einzelner Dinge das Erste, was der Mensch wahrnimmt, und erst aus dieser Wahrnehmung wird durch trennendes Denken das Wesen desselben im Sinne Sp's. gewonnen, indem die vereinzelte in einer bestimmten Stelle des Raumes und der Zeit stattfindende Existenz von dem sonstigen Inhalte abgetrennt und entfernt wird. Bei dieser Entstehung des Begriffes Wesen ist der Lehrsatz 24 nur analytisch und gilt nur innerhalb des Denkens, da eine Existenz des Wesens für sich nie angenommen und nachgewiesen werden kann.

Dieser ganze Gedankengang nimmt seinen Anfang von der religiösen Vorstellung Gottes. Diese ist von Jugend auf als untrennbar von der Existenz in Schule und Kirche eingeprägt worden, so dass zuletzt es für unzweifelhaft gilt, dass Gott nicht anders als existirend vorgestellt werden kann. Diese durch die Erziehung und Gewohnheit bewirkte feste Verbindung gilt dann als angeboren, als der Seele von Natur innewohnend, und Cartesius benutzt nun umgekehrt diese Vorstellung als Beweis für das Dasein Gottes. Nachdem so in der Vorstellung

Gottes eine Vorstellung vorlag, in welcher Wissen oder Wesen und Sein als untrennbar gelten, so war man genöthigt, für die endlichen Dinge ein Wesen anzunehmen, was die Existenz nicht einschliesst.

Nachdem diese Gedankenbildung vollendet war, drehte man sie um, nahm ihr Ende für den Anfang und konnte nun, wie hier geschieht, beweisen, dass das Wesen der endlichen Dinge die Existenz nicht einschliesst. Es ist also hier im Grunde nur ein Spiel des Denkens mit sich selbst vorhanden, und wenn man das Sein wieder in Anfang und Fortdauer spaltet, so ist klar, dass, nachdem der Begriff des Wesens in der vorbezeichneten Art gebildet worden war, Gott die Ursache von dem Anfang und der Fortdauer der Existenz des Endlichen sein muss, obgleich dies Letztere ein Luxus ist, da nach III. L. 8 B. diese Fortdauer sich von selbst versteht.

50. L. 25 B. E. Z. Auch hier ist der wahre Gedankengang der umgekehrte gewesen. Der Begriff Gottes, als die unendliche, Alles in sich enthaltende Substanz, ist erst durch trennendes und beziehendes Denken (*E.* 16. 35) aus der Vorstellung der einzelnen Dinge abgeleitet worden; hier wird er aber als das Ursprüngliche vorgestellt; da ist es ganz natürlich, dass man aus diesem Begriffe Gottes das ableiten kann, was man zuvor in denselben hineingelegt hat.

In dem Z. wird endlich bestimmt ausgesprochen, dass alles einzelne Seiende, also auch der einzelne Mensch, nur ein Zustand Gottes ist. Ein solcher Satz ist leicht hingestellt, aber schwer zu einem fassbaren Gedanken zu erheben. Zunächst widerspricht es dem Selbstbewusstsein, dass das Ich, gleichsam wie eine Eigenschaft, einem Andern nur anhängen (inhäriren) soll; man hat von solcher Inhärenz weder eine innere Erfahrung, noch die Fähigkeit, sie sich bildlich vorzustellen. Sodann folgt aus diesem Z., dass, wenn alle Menschen nur Zustände Gottes sind, Gott mit sich selbst Krieg führt; ein Zustand in Gott mordet den andern; ein Zustand weiss, was der andere nicht weiss; ein Zustand kann sprechen, der andere nur brüllen; ein Zustand in Frankreich versteht den sprechenden Zustand aus Deutschland nicht. Wie dies möglich sein soll, wenn dabei Gott, als die Substanz all

dieser Zustände, ein einiges und einzelnes Wesen ist, was deshalb alle seine Zustände mit einem Bewusstsein durchdringt, ist unbegreiflich und hätte jedenfalls von Sp. näher entwickelt werden sollen. Statt dessen wird immer nur das »In Gott sein« wiederholt.

51. L. 26 B. Der Begriff des Wirkens (*operari*) wird hier als ein neuer eingeführt, ohne dass er näher bestimmt wird. Er ist nicht identisch mit handeln (*agere*), sondern weiter; er umfasst alles Hervorgehen der Wirkungen aus den Ursachen, selbst aus partiellen, während das *agere* nur von solchen Ursachen gilt, die für sich allein die Wirkung zur Folge haben.

Der Inhalt des L. ist übrigens rein analytisch aus dem Gottesbegriff des L. 15 abgeleitet; deshalb ist der Beweis so leicht.

52. L. 27 B. Der Beweis dieses L. gelingt nur dadurch, dass Sp. das Aufhören einer Wirksamkeit wieder als etwas Positives nimmt, was dann natürlich seine besondere Ursache verlangt, die nur in Gott enthalten sein kann. Allein das Aufhören zu wirken ist ein blosses Nichtsein, ein Nichts, und es ist schon oben gezeigt worden, wie unzulässig und verkehrt es ist, das Nichts als ein Etwas zu behandeln und noch eine Ursache für das Nichts zu fordern.

53. L. 28 B. E. Das Verständniss dieses L. ist bereits bei L. 21 vorbereitet worden. Die Schwäche des Beweises ist leicht zu erkennen. Unzweifelhaft kann Alles, was aus der unendlichen Natur Gottes (logisch) folgt, nur ebenso unendlich und zeitlos sein, wie Gott selbst. Die Consequenz dieses Satzes führt also zur Unmöglichkeit der endlichen Dinge. Deshalb haben auch Plato und die Indischen Philosophen diese unendlichen Dinge nur für Schein (für die *Maja*) erklärt; allein Sp. mochte sich dazu nicht entschliessen; für ihn sind die endlichen Dinge wirklich, und so musste daher sein Beweis die sonderbare Wendung erhalten, dass, da aus Gottes Natur, als unendlicher, nur Unendliches hervorgehen kann, das Endliche aber doch auch da ist und Gott auch die Ursache von ihnen sein muss, dieses Endliche aus Gott folge, »insofern er in gewisser Weise er-

regt angesehen wird« (*quatenus aliquo modo affectus consideratur*), oder »insofern er mit einem Zustand behaftet ist, der endlich ist« (*quatenus modificatus est modificatione, quae finita est*). Dies ist aber, wie Jeder erkennt, keine Ableitung des Endlichen aus dem Unendlichen, sondern ein leeres Spiel mit Worten.

Uebrigens folgt hieraus noch nicht der causale Zusammenhang des Endlichen unter sich; Sp. hat dafür keine andere Erklärung, als: Es muss so sein.

Aus diesem causalen Zusammenhang des Einzelnen folgt, dass Gott nur mittelbar als die Ursache der späteren Glieder in der Reihe des Endlichen gelten kann, indem er nur das erste Glied unmittelbar zu bewirken hatte, die andern folgten aus diesem. Diese Unterscheidung von Mittelbar und Unmittelbar ist für die Ursachlichkeit an sich ohne Bedeutung; deshalb kann Sp. sie in der E. zu 2) wieder aufheben.

54. L. 29 B. E. Dieser Lehrsatz ist bereits in den vorgehenden Lehrsätzen enthalten und deshalb rein analytisch aus ihnen abzuleiten; er enthält nichts Neues und ist nicht synthetisch im Sinne Kant's. Der Beweis ist deshalb leicht zu führen.

In der E. berührt Sp. die scholastischen Begriffe der *Natura naturans* und *Natura naturata;* Sp. setzt erstere für identisch mit seiner Substanz und ihren Attributen; die Zustände der Substanz sind dann die *natura naturata.* Sp. macht von diesen Ausdrücken keinen weitern Gebrauch. Die Entstehung dieser sonderbaren Ausdrücke wird nur verständlich durch das in der scholastischen Philosophie herrschende Bestreben, einmal die Einheit Gottes und der Welt zu erreichen und dann Gott von der Welt auch unterschieden zu halten. Gott, als Ursache der Welt aufgefasst, ist von ihr unterschieden; allein da Ursache und Wirkung untrennbar sind, so sind beide damit auch wieder Eines. Indem man diesen Unterschied und diese Einheit in ein Wort zu fassen sich bestrebte, erfand man jene barbarischen Ausdrücke.

55. L. 30 B. Sp. springt hier von den bisherigen ontologischen Betrachtungen ab und spricht in L. 30 und 31

von dem Verstande. Sp. unterscheidet den Verstand (*intellectus*) vom Denken (*cogitare*); jener ist nur ein Zustand des Denkens, welches letztere zu den Attributen Gottes gehört und neben dem Verstand auch das Begehren, Wollen, die Liebe u. s. w. als Zustände enthält. Diese Eintheilung fällt mit dem Bd. I. (*E.* 6) aufgestellten Unterschied der wissenden und seienden Zustände der Seele zusammen. Der Verstand ist das Wissen der Seele; er theilt sich nach Sp. in das bildliche Vorstellen (*imaginari*) und Erkennen (*intelligere*).

Für die gewöhnliche Auffassung ist L. 30 selbstverständlich; das Wissen erhält seinen Inhalt nur von den seienden Gegenständen, und diese sind nach Sp. nur Gott und seine Zustände. Allein für Sp. hatte der Lehrsatz seine Schwierigkeit, weil nach Sp. zwischen dem Attribut der Ausdehnung und dem des Denkens keine Gemeinsamkeit und kein Einfluss besteht. Deshalb bleibt auch der hier gegebene Beweis, der sich auf A. 6 stützt, mangelhaft; der wahre Beweis folgt erst später und liegt darin, dass die verschiedenen Attribute in Wahrheit nur eines sind.

56. L. 31 B. E. Es ist festzuhalten, dass nach diesem Lehrsatze selbst der unendliche Verstand nicht zur Substanz und nicht zu den Attributen Gottes gehört, sondern zu seinen Zuständen, und zwar zu den unendlichen Modificationen der Attribute (L. 21). Daraus folgt, dass in Gott, als Substanz, überhaupt kein Wissen, selbst kein unendliches Wissen besteht, sondern bloss eine unendliche *Cogitatio*. Wie diese ohne Wissen zu fassen ist, ist allerdings schwer begreiflich. Diese Schwierigkeit entspringt aus der Vermischung der wissenden und seienden Zustände der Seele, welche Sp. in die eine *Cogitatio* zusammenpresst.

57. L. 32 B. Z. 1. 2. Unter: Wille (*voluntas*) versteht Sp. hier nicht das, was gewöhnlich damit bezeichnet wird; in E. zu L. 48 II. sagt er ausdrücklich, dass er unter Wille nicht das Begehren verstehe, sondern die Fähigkeit zu bejahen und zu verneinen; Sp. rechnet deshalb auch consequent den Willen zu dem Verstand, indem er Wille und Verstand für ein und dasselbe er-

klärt (Z. zu L. 49 II.). Dieser eigenthümliche Begriff des Willens, den Sp. von Cartesius übernommen hat, muss also auch hier festgehalten werden. Indess würde der L. 32 seine Gültigkeit behalten, auch wenn man hier unter Willen das Begehren verstände, und es ist sogar möglich, dass Sp. selbst das Wort hier in diesem natürlichen Sinne gebraucht hat.

Die Frage der eigentlichen Willensfreiheit wird erst später zur Erörterung kommen. Hier wird sie sehr kurz erledigt. Da es nach Sp. nur Substanzen und Zustände giebt, so fällt der endliche wie der unendliche Wille unter die Zustände, und da das Gesetz der Causalität für die Reihe der Zustände allgemein nach Sp. gilt, so fällt natürlich auch der Wille darunter. Dieser Beweis dreht sich im Kreise, weil die allgemeine Causalität, welche seinen Obersatz bildet, selbst eine blosse Voraussetzung ist. So wie Sp. in Gott, als Substanz, keinen Verstand zulässt, so auch keinen Willen. Beide gehören nur zu den Zuständen der Substanz. Deshalb ist es ganz consequent, wenn Sp. die Bewegung in Gott nur als ein Folgen *(sequi)* behandelt, und nicht als ein Handeln, da das letztere in seiner natürlichen Bedeutung das Wollen einschliesst.

58. L. 33 B. Indem die Entwickelung und Bewegung in Gott nur die Natur von logischen Folgen aus dem Erkenntnissgrunde hat, ist dieser Lehrsatz von selbst klar. Die Dinge, als die Folgen, können keine anderen sein, als sie sind, sonst wären sie keine Folgen; so wie die aus der Natur des Dreiecks sich ergebenden besonderen Lehrsätze keine andern sein können, als sie sind, und jede kleine Veränderung in einem dieser Lehrsätze auch die Natur des Dreieckes selbst aufheben würde.

59. E. 1 zu L. 33. Wenn in der Natur die Nothwendigkeit allgemein gilt, wie Sp. behauptet, so kann es in ihr keinen Zufall geben, und Sp. verlegt dann ganz richtig den Zufall nur in das Wissen; das Zufällige ist nur das Nicht-Wissen der an sich vorhandenen Ursache und Nothwendigkeit *(E. 62).*

60. E. 2 zu L. 33. Sp. kämpft hier gegen die religiöse Lehre, welche bei Gott an der Freiheit seines

Willens festhält. Die Ausführung ist nicht besonders geistreich und dreht sich im Grunde immer im Kreise. Wenn alle Entwickelung in Gott die Natur der logischen Folgen hat, wie Sp. behauptet, so ist damit allerdings keine Freiheit der Wahl verträglich. Allein die erste Frage bleibt: Ob die Entwickelung und das Handeln in Gott diese Natur hat. Das ganze System Sp's. beruht allerdings auf diesem Gedanken, allein dieser selbst bleibt eine Voraussetzung, für die ein wirklicher Beweis nicht beigebracht ist. Ebenso leer ist der Grund, den Sp. aus der Vollkommenheit entnimmt. Vollkommenheit ist selbst ein Beziehungsbegriff, der sich nach dem Maassstabe bestimmt. Wird diese Vollkommenheit mit Sp. rein in die logische Consequenz und Folgerichtigkeit gelegt, so ist die Freiheit der Wahl allerdings das Unvollkommene; wird aber diese fessellose Freiheit als das Höchste gesetzt, so dreht sich das Urtheil um.

Im gewöhnlichen Vorstellen wird die Freiheit höher gestellt als die Nothwendigkeit. Sp. und später Hegel suchen diese Meinung dadurch zu versöhnen, dass sie die innere, aus sich selbst bestimmte Nothwendigkeit als Freiheit behaupten, den Zwang als das Niedere und diesen als Zwang nur dann anerkennen, wenn der Zwang von aussen kommt.

Allein Zwang bleibt Zwang, mag er herkommen, woher er will; und der religiöse Glaube stösst auch den innern Zwang, als das Unvollkommene, von Gott zurück. Es handelt sich hier um eine der höchsten Fragen der Philosophie, zn deren eingehender Behandlung hier der Raum gebricht. Die in dieser Frage von Kant angeregten Antinomien lassen sich nur lösen, wenn im Sinne des Realismus die Begriffe des Seienden von den Beziehungsformen und Wissensarten des Denkens unterschieden werden (*E.* 31). Das Nähere hierüber ist in des Verfassers Unsterblichkeit (S. 104) und Aesthetik (I. S. 121) ausgeführt.

61. L. 34 B. Wenn Gott kein Wollen hat, so ist sein Handeln nur ein logisches Folgen aus der Natur seines Wesens, und deshalb die Macht Gottes (*Potentia*) nur dieses Folgen. Da nun die Folgen in der Definition und den Prämissen schon enthalten sind, so ist auch die

Macht Gottes durch sein Wesen von selbst gegeben und bestimmt, und insofern nennt sie Sp. ein und dasselbe.

An sich ist der Begriff der Identität hier ebenso gemissbraucht, wie in L. 20.

62. L. 35 B. Wenn die Macht Gottes nur ein logisches Folgen ist, so ist unzweifelhaft alles Einzelne in diesen Folgen nothwendig. Auch hier vermengt Sp. das zeitliche Folgen in der Form von Wirkungen und das zeitlose Folgen der Conclusionen aus den Prämissen mit einander.

63. L. 36 B. Bisher hatte Sp. nur den Satz ausgesprochen: Alles muss eine Ursache haben. Jetzt fügt er den Satz hinzu: Alles muss eine Wirkung haben. Diese Sätze sind nicht identisch. So wie der Beweis für den ersten Satz bei Sp. nur scheinbar geführt ist, so bleibt auch der Beweis für den zweiten Satz nur ein Schein. Er ruht auf L. 16, der selbst schon eine Anwendung dieses Satzes auf Gott ist; der Beweis dreht sich also im Kreise.

Auch hier ist Sp. durch die Geometrie irre geführt worden. Weil da aus einer einfachen Definition (z. B. des Dreiecks, des Kreises) so viel Lehrsätze scheinbar im Wege der logischen Folgen abgeleitet werden, so meint Sp., aus jeder Definition in jedem Gebiet müssten in ähnlicher Weise sich Folgen ableiten lassen, und da Folgen und Wirkungen bei Sp. zusammenfallen, so entstand der Lehrsatz, dass jede Sache eine Wirkung haben müsse.

Dergleichen Sätze sind übrigens für die Erkenntniss völlig leer, da es dem Wissen nicht auf diese allgemeinen Sätze, sondern darauf ankommt, welche besondern Bestimmungen mit andern regelmässig verbunden sind. Die einzelnen bestimmten Gesetze verlangt man zu wissen; die Causalität im Allgemeinen hilft nicht weiter.

64. Anhang zu Theil I. In diesem Anhange bekämpft Sp. die Anwendung des Zweck-Begriffes auf Gott und die Natur. Diese Beseitigung des Zweckes aus den Naturerscheinungen gilt auch in der modernen Naturwissenschaft. Bei dieser ist sie die Folge von der Beseitigung aller göttlichen Thätigkeit aus der Natur. Der

Zweck ist ohne ein Wissen und Wollen unmöglich; wenn mithin ein wissender und wollender Schöpfer und Erhalter von der Natur ferngehalten wird, so fallen auch die Zwecke in ihr hinweg. Das grosse Bedenken gegen diese Auffassung, welches in der überaus zweckmässigen Einrichtung der Organismen, z. B. des menschlichen Auges, liegt, hat seit der Theorie Darwin's von der Entstehung der Arten und der natürlichen Züchtung sehr an seiner Kraft verloren.

Für Sp. war die Beseitigung des Zweckes nicht so leicht, da er den Begriff Gottes beibehielt. Wenn indess Gott bei Sp. weder einen Verstand noch einen Willen hat, sondern Alles in seinen Zuständen sich bloss nach Art der logischen Folgen entwickelt, so musste auch bei einem solchen Gott der Zweck verschwinden.

Dies ist es, was Sp. im ersten und zweiten Theil dieses Anhanges ausführt. Man vergleiche damit die Vorrede zum IV. Theil. Es bleibt dabei nur auffallend, wie in dem menschlichen Denken und Wollen der Zweck sich einfinden kann, wenn er in Gott und der Natur ganz fehlt. Sp. muss diese menschlichen Zwecke als Zustände Gottes nehmen, und es zeigt sich hier, dass das System eine Ausbildung von Zuständen zulassen muss, welche mit ihrem Attribut nichts gemein haben.

Im dritten Theile dieses Anhanges kommt Sp. auf den Einwand, dass sich mit der von ihm behaupteten Vollkommenheit der jetzigen Welt das Schlechte, Verworrene, Hässliche in derselben nicht vertrage. Hier blieb Sp. keine andere Wendung übrig, als diesen Begriffen des Schlechten u. s. w. die Wahrheit oder Realität abzusprechen; es sind nach Sp. nur Beziehungsbegriffe, welche vom Standpunkte der menschlichen Empfindung und Kenntniss ausgehen, aber für eine Auffassung der Welt als Ganzes keine Wahrheit haben. Sp. sagt deshalb am Schluss: »Die Vollkommenheit der Dinge ist »nur nach deren Natur und Macht zu schätzen, und sie »sind nicht deshalb mehr oder weniger vollkommen, weil »sie den Sinn eines Menschen ergötzen oder verletzen »und seiner Natur entsprechen oder nicht.«

Für viele dieser Begriffe wird man leicht beistimmen; allein mit dieser Auffassung verlieren auch die sittlichen und ästhetischen Grundbegriffe des Guten

und des Schönen ihre Wahrheit und Realität. Das Böse und das Hässliche besteht dann nicht in der Welt, es ist nur ein Schein, der seinen Grund in der Schwäche der menschlichen Erkenntniss hat. Selbst der Muttermord Nero's ist dann in Wahrheit nichts Böses, und Sp. scheut sich in dem 36sten Briefe nicht, dies zuzugeben. Die weitere Erörterung dieser Fragen geschieht erst in dem III. und IV. Theile der Ethik.

Schlussbetrachtung zum I. Theil. Hier am Schlusse des ersten Theiles der Ethik ergiebt ein Rückblick auf denselben, dass man seinen Inhalt von der Beweisführung unterscheiden muss. Sp. legt auf die geometrische Begründung seiner Sätze zwar grossen Werth und glaubt damit dieselbe Gewissheit, wie sie in der Mathematik besteht, erreicht zu haben. Die späteren Systeme zeigen indess, dass er dieses Ziel nicht erreicht hat. Auch war die Schwäche dieser Beweise leicht aufzudecken. Allein trotz der Mängel in der Beweisführung hat der Inhalt der Sätze eine ausgedehnte Anerkennung sich erworben. Die Philosophie Schelling's und Hegel's ruht in ihren wichtigsten Sätzen auf diesen Gedanken Spinoza's.

Indem Sp. den Begriff Gottes beibehält und die Welt in ihm aufgehen lässt, gewinnt seine Philosophie eine Erhabenheit, eine Einheit und scheinbare Cousequenz, welche sowohl dem religiösen Bedürfniss des Herzens wie den kalten Forderungen des Verstandes Genüge leistet. Die Philosophie Sp's. hat deshalb vorzugsweise bei jenem Theil der Gebildeten Eingang gefunden, deren geistige Entwickelung über die Lehren der Religion hinaus geschritten ist, aber deren Abhängigkeitsgefühl, um mit Schleiermacher zu reden, noch so stark geblieben ist, dass sie Gott nicht entbehren mögen. Sp. gehörte selbst zu diesen Charakteren.

Lässt man dieses Gefühl bei Seite, welches in den Glauben, aber nicht in die Wissenschaft und Philosophie gehört, so behält allerdings das System auch dann noch den Reiz der Einheit und Consequenz; allein nur für denjenigen, der den wichtigen Unterschied zwischen den Begriffen des Seienden und den blossen Beziehungsformen des Denkens sich nicht klar macht. Sp. be-

wegt sich in diesem I. Theile beinahe nur innerhalb dieser letztern. Er theilt damit das Geschick der ganzen scholastischen Philosophie. Da diese Beziehungsformen nur dem Denken angehören, so sind sie dem Philosophen das Höchste, das Bekannteste, das am leichtesten zu Handhabende. Um den Inhalt des Seienden in das Wissen überzuführen, braucht es ausdauernder und mühsamer Beobachtungen und Versuche; allein mit jenen Beziehungsformen des Unendlichen, der Substanzialität, der Ursachlichkeit, der Vollkommenheit u. s. w. kann man, ohne die Augen zu öffnen, ein ganzes Netz von Gedanken zu einem System ausspinnen, was um so harmonischer sich gestaltet, je weniger es von dem Seienden Notiz nimmt.

Erst wenn man damit an das Seiende herantritt, offenbart sich seine Leere. Diese Leere in den meisten Sätzen dieses I. Theils ist bereits dargelegt worden; sie kommt nur von dieser Natur der Beziehungen. Die Consequenz ist hier kein Verdienst, wo das Sein keinen Widerstand leisten kann. Auch die Einheit und die Beseitigung des Dualismus ist nur scheinbar. Die beiden Attribute der Ausdehnung und des Denkens verlegen den Dualismus sogar in Gott selbst; der Gegensatz von Gott und Welt bleibt als Unterschied der Substanz und ihrer Zustände. Sp. behauptet nun zwar zugleich deren Einheit; allein diese Einheit ist entweder ein Widerspruch oder die blosse Beziehungseinheit, wie sie zwischen Ursache und Wirkung besteht und schon in dem religiösen Glauben enthalten ist. Auch die Immanenz Gottes führt nicht weiter als zur *Causa sui,* d. h. zum Widerspruch. Auch die Einheit der Substanz und ihrer Zustände ist nur eine Beziehung, die über die Einheit im Sein keinen Aufschluss giebt. Indem Sp. diese Einheit als eine seiende nimmt, geräth vielmehr seine Lehre in ein Schwanken und Schaukeln. Bald wird Gott von der Welt unterschieden, bald ist die Welt, als Modus der Substanz, wieder eins mit Gott; bald ist die Substanz das Gegentheil des Modus, bald sind beide nur Eins. Je nachdem es passt, wird bald der Unterschied, bald die Einheit betont, und der Leser sucht vergebens nach Festigkeit; das System kann sie vermöge der neckenden

und irreführenden Natur der blossen Beziehungsformen trotz aller Subtilitäten und Anstrengungen Sp's nicht gewähren.

Zweiter Theil.

Ueber die Natur und den Ursprung der Seele.

---

1. Die Ueberschrift. Das Wort *Mens* ist hier mit Seele und nicht mit Geist übersetzt worden, da Geist nur den wissenden Theil der Seele bezeichnet (*E.* 65), während hier unter *Mens* auch die Gefühle und Begehren der Seele von Sp. mit befasst werden.

2. D. 1. Nachdem Sp. zuvor bei sich aus den wahrgenommenen einzelnen Körper- und Seelenzuständen das Allgemeine der Körperlichkeit (Ausdehnung) und des Geistigen (Denken) durch begriffliches Trennen gewonnen hat, dreht er das Verhältniss um und macht diese Körperlichkeit und dieses Denken zu dem Ursprünglichen und zu Attributen Gottes, welche vor ihren Zuständen sind (I. L. 1); damit werden die einzelnen Körper- und Seelenzustände das Spätere und zu Zuständen jener Attribute. Diese psychologische Entstehung des Systems liegt deutlich vor; um so weniger ist ein Beweis vorhanden, dass die Umkehrung dieses Gedankenganges dem Sein entspricht und die Wahrheit enthält.

Die von Sp. gegebene Definition des Körpers bleibt dabei höchst mangelhaft; Zustand ist nur eine Beziehungsform ohne Inhalt; von seienden Bestimmungen wird nur die Ausdehnung genannt; diese hat aber auch der leere Raum; im Körper sind weit mehr Bestimmungen enthalten, insbesondere die Undurchdringlichkeit, die Gestalt und Bewegung, welche erst zusammen sein Wesen

ausmachen. Sp. kann diese Bestimmungen nicht aufnehmen, weil sie in dem Attribute nicht enthalten sind; so bleibt er auf das Leerste, auf die blosse Ausdehnung, beschränkt.

Die nähere Darlegung, wie ein einzelner undurchdringlicher und erfahrungsmässig für sich bestehender Körper, z. B. ein Stein, ein Stück Metall, als blosser Zustand eines allgemeinen Körpers vorgestellt und gefasst werden kann, bleibt bei Sp. aus. Der Begriff der Accidenzen hat an den Eigenschaften (Farbe, Gestalt etc.) eines Körpers einen Anhalt; aber bei Körpern, die für sich bestehen, fehlt dieser Anhalt; um so nöthiger wäre deshalb die Erläuterung dieses sogenannten Zustandes gewesen.

3. D. 9. Die Mängel dieser Definition von Wesen sind bereits zu I. D. 1 dargelegt worden. Man vergleiche II. L. 37.

4. D. 3 E. Auch die Definition der Vorstellung (*idea*) ist mangelhaft. Auffassung (*conceptus*) ist nur ein anderes Wort; die behauptete Thätigkeit der Seele dabei ist nicht überall vorhanden; insbesondere fehlt sie bei den Wahrnehmungs-Vorstellungen (*E.* 3). Allerdings kann das Wissen nicht definirt werden, aber dann sollte seine Definition auch nicht versucht werden. *Idea* ist nicht mit Begriff, sondern mit Vorstellung übersetzt worden, da Sp. auch die *imaginationes* oder bildlichen Vorstellungen zu den Ideen rechnet.

5. D. 4 E. Die zureichende Vorstellung (*idea adaequata*) bildet einen höchst wichtigen Begriff im System Sp's., den man sich geläufig machen muss, zumal er gänzlich von dem abweicht, was man gewöhnlich unter wahrer Vorstellung versteht. Nach der gewöhnlichen Auffassung wird der Inhalt einer Vorstellung lediglich durch ihren Gegenstand bedingt und ist davon abhängig. Allein nach dem System Sp's. besteht kein Einfluss, keine Verbindung zwischen den Körpern und ihren Vorstellungen. Beide laufen nur parallel neben einander her, ohne dass Eines das Andere bestimmt (II. L. 7). Wenn deshalb auch die Vorstellung mit dem Gegenstande übereinstimmt, so ist dies doch nur eine äusserliche Beziehung,

welche das innere Wesen der Vorstellung nicht trifft. Die Definition des Zureichenden bleibt nun hier ganz formal; erst aus III. D. 1 kann man ersehen, dass darunter eine solche Vorstellung zu verstehen ist, welche die alleinige und nicht bloss partielle Ursache der aus ihr folgenden oder von ihr bewirkten Vorstellungen ist. Auch hier hat die Geometrie das Vorbild abgegeben. So ist für Sp. die Vorstellung des Kreises, als einer vom Mittelpunkt überall gleich weit abstehenden Linie, eine zureichende (*adaequate*) Vorstellung, weil aus ihr allein alle die besonderen, für den Kreis geltenden Lehrsätze abgeleitet werden können. Dieses Ableiten nimmt Sp. als die Gewinnung eines neuen Inhaltes.

In Anwendung dieser Methode glaubt Sp. aus den obersten Prinzipien seiner Ethik die Erkenntniss Gottes und der Welt durch reine Folgerungen gewinnen zu können. Dies ist der grosse Irrthum Sp's., der sich bei Hegel in der dialektischen Entwickelung fortsetzt. Die logische Folgerung kann vielmehr nie zu einem Neuen führen, sondern bleibt innerhalb der Identität. Hierauf oder auf dem Nichtsein des Widerspruchs beruht ihre Beweiskraft (*E.* 46).

Dies gilt auch für die Geometrie. Wenn scheinbar aus der Definition einer Gestalt, z. B. des Kreises, ein Neues abgeleitet wird, so geschieht es doch in Wahrheit nur durch die Beobachtung, dass im Kreise sich Dreiecke einfügen, mithin die für diese geltenden Lehrsätze auch innerhalb der neuen Gestalt des Kreises gelten (*E.* 79).

6. D. 5 E. Dauer bezeichnet die Existenz innerhalb der Zeit, während die Ewigkeit die Existenz ausserhalb der Zeit nach Sp. bezeichnet. Man vergleiche III. L. 4 bis 10.

7. D. 6. Auch hier wird der natürliche Sinn der Worte verlassen; nach diesem ist Realität eine seiende Bestimmung (Eigenschaft, Geschehen), Vollkommenheit dagegen eine durch einen Zweck bestimmte Beziehungsform, also nur innerhalb des Denkens, wie Sp. im Anhange zu Theil I. selbst ausgeführt hat. Ausserdem missbraucht Sp. auch hier die Identität und nimmt Be-

stimmungen schon deshalb für identisch, weil sie untrennbar mit einander verbunden sind. Dies wiederholt sich noch öfter; so wird III. L. 7 das Begehren mit dem Wesen identificirt.

8. D. 7. Wenn es nach Sp. kein Leeres (*Vacuum*) giebt, also alles Stetige zusammenhängt, so kann man fragen: Woher kommt das Einzelne? was macht die Begrenzung, aus der Sp. die Endlichkeit ableitet? Sp. sagt: ein anderes Endliche; allein Jedermann sieht, dass diese Definition sich im Kreise dreht. Es zeigt sich an diesem Fall, wie leicht gerade die nur dem Denken vertrauende und die Wahrnehmung vernachlässigende Philosophie bereit ist, Begriffe roh aus der Erfahrung aufzunehmen, ohne sich um ihre Bedeutung und ihren Ursprung zu kümmern.

9. A. 1. 2. Der Begriff des Wesens des Menschen ist erst aus den Wahrnehmungen der einzelnen Menschen durch begriffliches Trennen gebildet, und zwar so, dass das Einzelsein dabei beseitigt worden ist (*E.* 19). Dieser Ursprung des Wesens wird aber dann vergessen, das Wesen als das Erste und Ursprüngliche genommen und so der Schein gewonnen, als wenn die einzelnen Menschen etwas von dem Wesen Verschiedenes wären, und als wenn deshalb jeder einzelne Mensch eine zwiefache Ursache brauche, eine für sein Wesen und eine zweite für seine Existenz.

A. 2 ist wieder ein reiner Erfahrungssatz, der ohne Weiteres als Axiom hingestellt wird. Unter Denken sind hier alle wissenden und seienden Zustände der Seele zu verstehen.

10. A. 3. Auch dies ist ein rein aus der Selbstwahrnehmung (*E.* 5) entlehnter Satz, der einer viel sorgfältigern Fassung bedarf, wenn er als Gesetz in die Wissenschaft aufgenommen werden soll. So sind die Gefühle in ihrem Dasein nicht davon bedingt, dass man sich ihrer bewusst ist.. So giebt es völlig unbestimmte Begehren und Instinkte. Diese Feinheiten kann freilich eine Philosophie nicht bemerken, die nur das Denken als die Quelle der Wahrheit gelten lässt.

11. A. 4. Unter Körper ist hier der eigne Leib gemeint.

12. A. 5. Hier wird übereinstimmend mit der in Band I. der Philosophischen Bibliothek enthaltenen Darstellung das Wahrnehmen auf das Körperliche und auf die Seelenzustände beschränkt; es ist die sinnliche und die Selbstwahrnehmung gemeint (*E.* 5). Indess ist diese Uebereinstimmung nur scheinbar; es wird später sich zeigen, dass Sp. keine unmittelbare Wahrnehmung fremder Körper annimmt. Die Seele ist bei ihm nur auf die Bilder ihres eigenen Körpers beschränkt.

13. L. 1 B. E. L. 2. Indem Sp. für Gott einen Inhalt brauchte, und dieser Inhalt oder die Bestimmtheit nur in den Zuständen zu finden war, so blieb Sp. nur übrig, das Allgemeinste aus diesen Zuständen durch trennendes Denken auszuziehen und dies zu den Attributen Gottes zu erheben. Dies Allgemeinste ist das Körperliche und das Geistige, oder wie Sp. es nennt, die Ausdehnung und das Denken. So erklärt sich psychologisch die Entstehung des Systems. In dem von Sp. gebotenen Beweise ist diese Entstehung verhüllt. Der Beweis ist übrigens schwach, da er zu viel beweist. So gut, wie man aus den einzelnen Gedanken und Körpern das Allgemeine ausziehen und zu Attributen erheben kann, ebenso gut kann man es aus den einzelnen Gefühlen, aus den einzelnen Gestalten, aus den einzelnen Farben, aus den einzelnen Bewegungen, und ebenso gut kann man daher auch das Gefühl an sich, die Gestalt, die Farbe, die Bewegung als Allgemeines zu einem Attribut Gottes erheben. Die Unendlichkeit kann auch hier durch Steigerung der Realität gewonnen werden. Der Beweis Sp's. passt also genau hier wie dort, und zeigt somit die Willkürlichkeit des Systems. — Erst durch L. 1 und 2 ist ein Inhalt für Gott gewonnen, der im I. Theile noch fehlte: das Denken und die Ausdehnung. Nach I. L. 11 hat indess Gott noch unendlich viele andere Attribute; allein der menschliche Verstand hat keine Vorstellung davon. Dies ist sehr erklärlich, weil das Körperliche und das Geistige Alles bezeichnet, was die Sinnes- und Selbstwahrnehmung bietet, und kein Denken

darüber hinaus ein Neues bieten kann (*E.* 9). Man kann hier fragen, weshalb Sp. nur die räumliche Ausdehnung zu dem Attribute Gottes erhebt, und nicht auch die Zeit, welche dem Raum so verwandt ist. Nach II. L. 44 E. erkennt Sp. überdem die Wirklichkeit der Zeit an. Wenn er sie dennoch nicht zu den Attributen rechnet, so liegt dies in seinem Begriff der Substanz, welche ausserhalb der Zeit, d. h. ewig ist. So besteht bei Sp. ein gänzlicher Gegensatz zwischen Zeit und Raum. Nur der Raum gehört zu dem Wesen Gottes und bildet ein Attribut desselben; die Zeit dagegen ist nur ein Zustand, sie gehört nur zum bildlichen Vorstellen; das Erkennen erfasst die Zeit nicht, sondern nur das zeitlose Wesen der Dinge.

14. L. 3 B. E. In E. zu I. L. 17 ist der Verstand (*intellectus*) Gott abgesprochen worden; ebenso ist in I. L. 31 der Verstand, sowohl der endliche wie der unendliche, zur gewordenen Natur gestellt worden, also zu den blossen Zuständen und nicht zu den Attributen Gottes. Dennoch wird hier behauptet, dass in Gott eine Vorstellung *(idea)* bestehe; die Vorstellungen bilden aber gerade das, was man Verstand nennt; auch wird in L. 4 dies ausdrücklich anerkannt. Man wird diesen Widerspruch wohl nur so lösen können, dass man unter dem Gott abgesprochenen Verstand nur einen solchen versteht, welcher in seinen einzelnen Gedanken wechselt und eine zeitliche Bewegung und Veränderung seines Inhaltes hat; hier ist dagegen unter Vorstellung, die Gott hat, nur eine ruhende, aber Alles in sich befassende zu verstehen, z. B. so, als wenn ein Kreis zugleich die Vorstellung aller in ihm als Folge enthaltenen Lehrsätze hätte.

Der Beweis ist rein formal auf die Unendlichkeit Gottes gestützt; damit kann freilich Alles bewiesen werden.

In der E. wird wiederholt eingeschärft, dass Gottes Macht und Handeln nicht als menschliches Handeln zu fassen ist, sondern in der Art der logischen Folgen.

15. L. 4 B. Wenn Gott nur einer ist, so ist auch die Vorstellung Gottes nur eine. Vorstellung von Gott

oder Gottes ist hier in dem zwiefachen Sinne zu nehmen, dass die Vorstellung Gott zum Gegenstande hat und zugleich Gott als die seine angehört.

Indem Sp. Gott nicht bloss das Denken als Attribut, sondern auch eine Vorstellung beilegt, welche nach den späteren als seine Seele angesehen werden muss (II. L. 11), so scheint hier Sp. ein besonderes Vorstellen Gottes neben dem Vorstellen der menschlichen Seelen anzunehmen. Allein andere wichtige Stellen des Systems (II. L. 11 Z.) führen dahin, dass das Vorstellen Gottes sich nur aus dem Vorstellen der Seelen zusammensetzt und nichts davon Verschiedenes, sondern nur deren Totalität ist. In diesem Sinne sagt Sp. auch in V. L. 36: »Die »geistige Liebe (oder Erkenntniss) Gottes innerhalb der »menschlichen Seele ist die Liebe Gottes, mit welcher »Gott sich selbst liebt; sie ist ein Theil der unendlichen »Liebe, womit Gott sich selbst liebt.« Dieser Gedanke ist bekanntlich von Hegel festgehalten worden. Um so auffallender ist es, dass Sp. hier ein besonderes Vorstellen in Gott selbst neben dem menschlichen Vorstellen behauptet. Der Begriff der menschlichen Seele, als eines Zustandes Gottes, ist dadurch noch mehr erschwert.

16. L. 5 B. In L. 5. 6. 7 wird die Folgerung aus der Selbstständigkeit *(in se esse)* der Attribute gezogen. Da nach Sp. kein Attribut mit dem andern etwas gemein hat, da keines die Ursache von einer Wirkung in einem andern Attribute sein kann, so folgt allerdings, dass die einzelnen Vorstellungen in dem Menschen nicht von ihren Gegenständen bewirkt werden, sondern von andern, ihnen zeitlich und ursachlich vorangehenden Vorstellungen, und L. 5 spricht dies offen aus. Die Reihe der ursachlich verknüpften Zustände läuft also in jedem Attribute für sich ab, ohne alle Beeinflussung von einem andern Attribute. Die Wahrheit oder Uebereinstimmung der Vorstellungen mit ihren Gegenständen wird aber dadurch nicht aufgehoben; nach L. 7 ist die Ordnung und Verknüpfung in allen Attributen dieselbe; die Reihen laufen in allen parallel, und die verschiedenen Attribute werden in Wahrheit zuletzt für eines erklärt.

Der Beweis für diese Sätze dreht sich, wie zu erwarten war, im Zirkel. Nachdem der Begriff der Attri-

bute und ihre Selbstständigkeit zuerst willkürlich gebildet worden ist, kann allerdings dann diese Folgerung daraus abgeleitet werden. Wenn einmal die Wahrnehmung als die Brücke, welche allein zu dem Seienden führt, verlassen wird, ist es nicht schwer, Hypothesen auszusinnen, welche in ihren gröbsten Bestimmungen mit der Erfahrung sich vereinigen, welche aber bei jedem weitern Fortschritt in das Feinere und Einzelne ihren Dienst versagen und ins Stocken gerathen.

Nach Sp. gleicht alles Wahrnehmen der Ideen-Association. So wie hier eine Vorstellung von einer andern geweckt wird, so soll nach Sp. dies allgemein, also auch für die Wahrnehmungs-Vorstellungen, gelten.

Sp. verlässt damit die natürliche Auffassung und den ersten Fundamentalsatz der Wahrheit. Es wird sich zeigen, dass er, wie zu erwarten, nicht im Stande ist, seine Hypothese bis in das Einzelne consequent durchzuführen. Schon Trendelenburg (Historische Beiträge zur Philosophie. II. 64 u. ff.) hat diesen Mangel dargelegt. Bei der Unnatürlichkeit und Künstlichkeit der Hypothese ist die Frage von Interesse, wie Sp. zu ihr gekommen ist? Es scheint, dass nur die reine Consequenz des Denkens ihn dazu geführt hat. Nachdem er das Wesen der Substanz und der Attribute einmal in das »In sich sein« gesetzt und die Ursachlichkeit auf die Gemeinsamkeit zwischen Ursache und Wirkung gegründet hatte (I. D. 3. 4. A. 4. 5. L. 3), war die hier gezogene Folgerung unabweisbar.

17. L. 6 B. E. Das Nöthige ist vorstehend bemerkt. Der L. 6 verallgemeinert nur den Gedanken des L. 5. Uebrigens bleibt L. 6 formal, da Niemand, und auch Sp. nicht, ein anderes Attribut neben dem Körperlichen und Geistigen (Ausdehnung und Denken) angeben kann.

18. L. 7 B. Z. Dieser parallele, einander genau entsprechende Lauf der Vorstellungen und der Dinge ist derselbe Gedanke, den Leibnitz unabhängig von Sp. als prästabilirte Harmonie ausgebildet hat.

Der Beweis, den Sp. hier giebt, ist unzureichend. Denn Sp. beruft sich nur darauf, dass die Reihe der Zustände innerhalb eines jeden Attributs causal zu-

sammenhänge. Daraus folgt aber nicht, dass diese Reihen auch parallel laufen oder unter einander übereinstimmen, was L. 7 behauptet.

19. E. zu L. 7. In dieser E. wird ein höchst wichtiger Satz aufgestellt, der deshalb auch formell als Lehrsatz für sich hätte behandelt werden sollen. Der gegenständliche Unterschied der Attribute wird darin aufgehoben; alle Attribute sind ein und dasselbe; der Unterschied kommt nur von der »verschiedenen Auffassung« oder von den »zwei Weisen des Ausdrucks« *(comprehendere, exprimere)*. Mit dieser Identität ist allerdings das Sonderbare des parallelen Laufs der Reihen der mehreren Attribute erklärt; allein desto schwieriger wird dadurch der Begriff des Attributs. Man kann fragen: Von wem geht die Auffassung aus, durch deren Unterschied das Eine zu Vielen wird? Sp. denkt offenbar an die menschliche Auffassung. Allein dann ist der Unterschied der Attribute nur eine Erscheinung im Sinne Kant's, eine Ansicht, von welcher sonst keine Spur bei Sp. zu finden ist. Viele Ausleger des Sp. haben dennoch diese Erklärung, in Ermangelung einer bessern, angenommen. K. Fischer (Geschichte der neuern Philosophie. I. 360) missbilligt dies mit Recht; aber seine Erklärung ist nicht minder bedenklich. Er sagt: Der menschliche Verstand unterscheide nur die Attribute, aber er mache sie nicht. Aber wenn der Verstand die mehreren Attribute nicht macht, so sind ihre Unterschiede schon vor dem Verstande da. Die Unterschiede entspringen dann nicht aus der Auffassung; und wenn der Unterschied erst von dem Verstande durch sein Unterscheiden in die Substanz gebracht wird, so ist er sein Werk und der Unterschied also nur Erscheinung im Sinne Kant's.

Eine in das System passende Erklärung dieser Einheit scheint deshalb nicht möglich, aber vielleicht eine psychologische Erklärung. Sp. legt im Verlauf seiner Ethik auf diese hier betonte Identität der Attribute kein Gewicht und benutzt sie nirgends, um weitere Folgerungen daraus zu ziehen; nur in III. L. 2 E. wird diese Einheit beiläufig wieder erwähnt. Sonst wird überall an dem wirklichen Unterschied der Attribute festgehalten.

Es scheint deshalb diese Identität der Attribute hier nur ein hingeworfener Gedanke des Sp. geblieben zu sein, auf den er zur Erklärung des Parallelismus der Reihen kam, den er aber selbst nicht weiter festgehalten hat, so dass er die darin enthaltenen Bedenken nicht bemerkte. Offenbar war dieser Gedanke ein erster Blitz im Sinne des Kant'schen Idealismus; allein Sp. liess ihn unbeachtet und ging sofort wieder auf die reale Unterschiedenheit der Attribute zurück.

20. L. 8 B. Z. L. Nachdem Sp. allen Einfluss zwischen dem Vorstellen und seinen Gegenständen aufgehoben hat, ist damit auch dem Wissen seine eigenthümliche Natur genommen; es ist damit ein Sein geworden wie jedes andere, und es ist ein ihm nur äusserliches Verhältniss, dass es auf einen Gegenstand weiset oder ihn spiegelt.

Deshalb verhalten sich die einzelnen zeitlich auftretenden Vorstellungen zu dem Wesen ihrer innerhalb Gottes Denken ebenso, wie die einzelnen zeitlich auftretenden Körper zu ihrem Wesen in Gottes Ausdehnung. Das Wesen beider ist als eine ewige Wahrheit in Gott enthalten; die zeitliche Existenz entwickelt sich daraus nur innerhalb der causalen Reihe der Zustände in der Weise von logischen Folgen.

Dies ist es, was dieser L. 8 ausspricht.

Diese Selbstständigkeit der Vorstellungsreihe ist für das System Sp's. von den weitgehendsten Folgen. Der gewöhnliche Begriff der Wahrheit, die Uebereinstimmung des Wissens mit dem Gegenstande, tritt deshalb bei Sp. ganz zurück; viel wichtiger ist ihm das Zureichende *(adaequate)* der Vorstellungen, welches darin besteht, dass eine Vorstellung die volle, alleinige und nicht bloss partielle Ursache der ihr in der causalen Reihe folgenden Vorstellung ist. Denselben Gedanken hat Hegel in seinem Begriff der Entwickelung und der Wahrheit aufgenommen.

Nur die zureichenden Vorstellungen sind es, wodurch die Seele handelt; nur solche Vorstellungen sind zugleich die Vorstellungen Gottes, als solchen.

Damit ändert sich auch der Begriff des Falschen; das Falsche ist das bloss Partielle, eine Vorstellung,

der Einzelnes fehlt, durch dessen Hinzutritt sie aber eine zureichende werden kann. Deshalb ist das Falsche nur ein Mangel; in Gott, als der Totalität ist dieses Partielle nicht vorhanden; indem in ihm auch das dort Fehlende enthalten ist, sind alle seine Vorstellungen zureichende oder wahre (Z. zu II. L. 11).

Daraus erklärt sich weiter, wie Sp. das Erkennen zur Hauptaufgabe und zur Seligkeit des Menschen erheben kann. Bei Sp. sind die Vorstellungen ein Seiendes, wie die Körper; ein bloss im Denken sich bewegender Mensch ist nach Sp. ebenso seiend thätig wie ein Staatsmann oder Feldherr oder Baumeister, ja, seine Thätigkeit ist allein eine freie.

Das Vorstellen ist nie ohne ein ihm entsprechendes Körperliches; diesen Grundsatz führt Sp. mit voller Consequenz durch. Deshalb ist die Seele nur die Vorstellung ihres Körpers, und deshalb giebt es keine blossen Vorstellungen (*E.* 11), vielmehr entspricht auch diesen immer eine körperliche Gestaltung in ihrem Leibe, deren Spiegel oder Abbild sie ist. Deshalb besteht ferner kein Unterschied zwischen Wahrnehmen und dem blossen Vorstellen; beide spiegeln einen Zustand ihres Körpers und nichts mehr.

Der Leser muss sich mit Sorgfalt diese Sätze zu eigen machen; nur bei strenger Festhaltung dieser Grundgedanken kann die Ethik verstanden werden.

Das Beispiel mit dem Kreise ist interessant; es zeigt, wie sich Sp. das Wesen getrennt von der zeitlichen Existenz und doch in den Attributen existirend vorstellt. Das Wesen wird damit in diesem Beispiele zu einer blossen Möglichkeit, und hieraus erhellt, wie unausführbar jede bestimmtere Entwickelung des Spinozistischen Begriffes vom Wesen ist.

21. L. 9 B. Z. B. Dieser Lehrsatz mit seinem Zusatze ist nur die nähere Darlegung der vorgehenden Lehrsätze; er ist die reine Folge von den L. 28. 29 Th. I. und von L. 7 Th. II. Dass die Ableitung des Endlichen aus dem Unendlichen ausbleibt, ist bereits zu I. L. 28 gezeigt worden.

22. L. 10 B. E. Z. Nach Sp. ist der Mensch wegen seiner Vergänglichkeit und Endlichkeit keine Sub-

stanz, sondern nur ein Zustand von oder in Gott. Da das System zuvor die Substanz zu dem Unendlichen erhoben hat, so ist diese Folgerung richtig. Die Frage ist nur, ob der von Sp. aufgestellte Begriff der Substanz die Wahrheit enthält? Das Nöthige hierüber ist zu Th. I. bemerkt. Der Streit, ob etwas Substanz oder nur Accidenz, läuft leicht auf einen Wortstreit hinaus, da Substanz ja nur eine Beziehungsform des Denkens ist und weder ein endliches noch unendliches Sein darstellt.

Das hier allein Interessirende ist die Frage: Wie soll diese Zuständlichkeit des Menschen und seine Einigung mit Gott im Sein vorgestellt werden? und welche Folgerungen können daraus für die menschliche Natur abgeleitet werden?

Hier lässt aber Sp. den Leser im Stich. Er bleibt einfach bei der Phrase: der Mensch ist eine Erregung *(affectio)* oder ein Zustand *(modus)*, welcher die Natur Gottes auf eine bestimmte Weise ausdrückt. Ob Gott daneben noch ein Besonderes, Selbstständiges ist, dem die Menschen, wie z. B. das Grün dem Blatte, inhäriren, oder ob Gott nur die Totalität dieser Zustände ist, und Nichts daneben, diese Frage bleibt bei Sp. im Dunkeln; seine Wendungen führen bald zu dem Einen, bald zu dem Andern. Dasselbe gilt von den von nun ab fortwährend wiederkehrenden Ausdrücken: »Das Einzelne, das End»liche hat Gott zur Ursache, oder ist in Gott, nicht »insofern er unendlich ist, sondern sofern er aufge»fasst wird *(consideratur)* als erregt *(affectus)* von »einem Endlichen«; oder: »insofern er die menschliche »Seele darstellt«; oder: »sofern er das Wesen der »Seele ausmacht«. Es ist dieselbe Unklarheit wie bei der Bezeichnung des Endlichen: »als eines Zustandes, »der Gottes Natur auf eine bestimmte (endliche) Weise »ausdrückt.« Ferner erhebt sich auch hier die früher erwähnte Frage: Von wem geht dieses »Auffassen« aus? bezeichnet es bloss einen Unterschied im Denken oder auch einen Unterschied im Sein? Ist dieses Endliche nur Erscheinung oder Wirklichkeit? Alle diese Fragen bleiben ungelöst.

Eine bildliche, das Seiende bezeichnende Vorstellung ist für solche Ausdrücke nicht zu finden. Dies macht die Dunkelheit von Sp's. Ethik aus, die ihren letzten

Grund darin hat, dass er das Unnatürliche versucht, nämlich reine Beziehungen als ein Seiendes zu behandeln.

Die E. 2 dreht sich am Schluss um eine Subtilität, die nicht zu verstehen ist. Sp. bemerkt, dass seine frühere Definition des Wesens hier nicht passt; er sucht ihr deshalb auszuweichen, aber in Wendungen, welche dennoch jene Definition wiederholen.

23. L. 11 B. Z. E. Nach Sp. ist die wissende Seele nur die Vorstellung ihres Körpers; alle ihre Vorstellungen haben nur ihren Körper und dessen verschiedene Zustände zu ihrem Inhalt. Von fremden Körpern erhält die Seele nur mittelbar Kunde, dadurch, dass ihr Körper einen körperlichen Eindruck von denselben empfängt. Diese Eindrücke haben zum Theil ein Gemeinsames (*Commune*) mit den fremden Körpern, und dadurch stimmt die Vorstellung derselben einigermassen mit ihnen; indess doch nur partiell, verworren und mittelbar. Der unmittelbare Gegenstand jeder Vorstellung bleibt dabei immer nur der eigne Körper. So sehr diese Lehre der natürlichen Auffassung widerstrebt, so ist sie doch consequent, denn der causalen Reihe der Vorstellungen entspricht genau eine causale Reihe in den Körpern (II. L. 7), aber beide Reihen haben keinen Einfluss auf einander.

24. L. 12 B. E. Da die Reihe der Vorstellungen und die Reihe der Gegenstände parallel laufen, so ist auch kein Gegenstand ohne eine ihm entsprechende Vorstellung, und jede Veränderung in dem Gegenstande ist von einer gleichen Veränderung im Vorstellen begleitet. Ist nun die Seele diese Vorstellung des Gegenstandes, so hat sie auch das Wissen von Allem, was in diesem Gegenstande vorgeht. Dieses Alles folgt aus den vorgehenden Lehrsätzen. Sp. nimmt in dem B. einen Umweg durch Gott, der indess den Beweis nicht verstärkt, sondern in die schon gerügte Dunkelheit der Phrase: »Gott, so weit er die Natur der menschlichen Seele ausmacht«, geräth. Uebrigens gilt der L. 12 nicht in der Allgemeinheit, wie seine Worte lauten; dies ergeben II. L. 24 und 27. Die Einheit der Seele beruht dabei auf

der Einheit des Gegenstandes oder ihres Körpers nach Analogie des II. L. 4.

25. L. 13 B. Z. E. Der Beweis dieses Lehrsatzes holt ebenfalls von Gott aus; indess ruht er in seinem Kerne lediglich auf der Selbstbeobachtung. Denn die A. 4 und 5 Th. II, auf denen der Beweis beruht, sind reine Erfahrungssätze.

Im Z. wird dies einfach anerkannt, und es erhellt daraus, dass Sp. der Wahrnehmung Wahrheit beilegt, also den ersten Fundamentalsatz (*E.* 68) anerkennt.

Der Unterschied von Körper und Seele ist deshalb für Sp. ein wirklicher. Die Einheit beider, von der Sp. in der E. spricht, ist nicht die eines gegenseitigen Einflusses oder einer Wechselwirkung, wie man gewöhnlich meint; auch nicht eine solche, welche den Unterschied zu einem blossen Scheine herabsetzt; sondern es ist die Einheit, welche aus dem vollständigen Parallelismus zwischen Vorstellung und Gegenstand hervorgeht, denn nur diesen hat Sp. vorher behandelt.

Sonderbar ist die Wendung, welche Sp. dann in dieser E. nimmt: dass man, um die Natur der Seele kennen zu lernen, ihren Körper kennen lernen müsse, und dass die Kenntniss der Seele nur auf diesem Wege erlangt werden könne. Damit wäre alle unmittelbare Beobachtung der Seele selbst (Selbstwahrnehmung. *E.* 5) überflüssig. Ist die Seele nur eine Vorstellung ihres Körpers, so scheint dieser Satz consequent; allein näher betrachtet, gilt diese Consequenz nur für den Inhalt der Vorstellung. Ist die Seele nur ein Spiegel des Körpers, so kann man allerdings den Inhalt des Spiegelbildes durch den Körper, den es spiegelt, am Besten kennen lernen. Allein das Eigenthümliche des Wissens der Seele liegt in der Form, in welcher dieser Inhalt gespiegelt wird. Diese Form, dieser Spiegel an sich, dieses Wissen kann nie aus dem Körper erkannt werden; denn durch diese Form unterscheidet sich gerade das Wissen von dem Körper; oder, wie Sp. sagt: das Attribut des Denkens kann, wie jedes, nur in und durch sich allein aufgefasst werden. So trifft Wissen und Sein nur im Inhalte zusammen; die Form des Wissens muss aber durch sich selbst erkannt werden; dazu hilft die Kenntniss

des Körpers schon deshalb nichts, weil diese Kenntniss selbst wieder nur ein Wissen ist. Sp. kommt später selbst auf das Wissen des Wissens, wie L. 21 ergiebt.

Was dagegen die Kenntniss der fremden Gegenstände und der Körper überhaupt anlangt, so erhält nach Sp. die Seele die Kenntniss von ihnen nur mittelbar durch die Veränderungen, welche ihr eigner Körper von den fremden Körpern erfährt. Insofern ist es consequent, den Vorzug und die höhere Realität der Seele von der Natur ihres Körpers abzuleiten, wie hier geschieht.

26. A. 1. 2. Ln. 1. 2. 3 mit A. 1. 2. Diese hier vorgetragenen Sätze von den einfachen Körpern sind in sich verständlich; sie stimmen zum grossen Theil mit den Lehren der modernen Naturwissenschaft überein. Sp. giebt sie theils als Axiome, theils als Lehnsätze, d. h. als Sätze, die aus andern Wissenschaften entlehnt sind. Nichtsdestoweniger fügt er diesen Lehnsätzen Beweise bei. Fragt man nach der Quelle dieser Sätze, so sind sie sämmtlich durch Induction aus der Erfahrung entlehnt, und nur durch das trennende und verbindende Denken ist ihnen dann Einzelnes angehängt worden, was nicht aus der Erfahrung stammt, und deshalb zweifelhafter bleibt. A. 1. 2 sind reine Erfahrungssätze. Ln. 1 überschreitet durch Hereinziehung des Substanzbegriffes die Erfahrung, ist aber nach I. L. 15 selbstverständlich. Das Uebereinstimmen (*convenire*) in Ln. 2 ist ein sehr wichtiger Begriff, aus dem Sp. später das Gemeinsame (*Commune*) bildet. Sp. versteht das begrifflich Gemeinsame (*E.* 20) darunter; deshalb haben alle einzelnen Körper ein Gemeinsames darin, dass sie zu einem Attribut gehören, und alle entweder ruhen oder sich bewegen, was Sp. zu den unendlichen Modificationen rechnet. Es bleibt aber zweifelhaft, wie weit Sp. dieses Gemeinsame gelten lässt, da er viele begriffliche Bestimmungen, als Fictionen der Einbildung verwirft, wie später sich ergeben wird. Für das sogenannte Gesetz der Trägheit in L. 3 giebt Sp. einen Beweis aus reinen Begriffen, der indess sophistisch ist. Nur durch Abstraction von Unterschieden wird die Bewegung, so weit sie verschiedene Orte und Zeiten durchläuft, ein Identisches oder sich gleich Bleibendes; in der vollen Wirklichkeit ist die

Bewegung des Körpers in der nächsten Minute und in dem nächsten Orte ein Neues, was mit seiner Bewegung vorher nicht dasselbe ist, also auch nicht aus einer angeblichen Identität mit jenem abgeleitet werden kann.

Wollte man diese Methode gelten lassen, so könnte damit auch bewiesen werden, dass ein im Kreise sich bewegender Körper fortwährend diese Kreisbewegung, vermöge der Gleichheit der einzelnen Kreisbogen, immer beibehalten müsse, während die Erfahrung dies bekanntlich widerlegt.

A. 1 und 2 hinter Ln. 3 sind wieder reine Erfahrungssätze, obgleich es den Schein hat, als leitete Sp. sie aus Begriffen ab.

27. D. zu Ln. 3. Ln. 4. 5. 6. 7. In der D. zu Ln. 3 behandelt Sp. die Einheitsformen des An-einander oder der Berührung (*E.* 26), und der Verbindung durch Kraft (*E.* 28); letztere jedoch zu unbestimmt.

Die einfachen Körper (*Molekule*) unterscheidet Sp. bloss nach der Ruhe und Bewegung; also weder nach Gestalt, noch nach Grösse noch nach materialen Eigenschaften (*E.* 4). Da nun die zusammengesetzten Körper ihre Eigenschaften nur von diesen Elementen ableiten können, so erhellt, dass sie wohl in Gestalt und Grösse, aber nicht in materialen Eigenschaften sich unterscheiden können; folglich sind diese, wie Farbe, Töne, Wärme, Geschmack, Geruch, keine wirklichen Eigenschaften. Cartesius hatte dies bereits ausgesprochen; Locke ist dem später beigetreten, und die moderne Naturwissenschaft lehrt das Gleiche. Ihr gelten diese materialen Eigenschaften nur für das Erzeugniss der wahrnehmenden Seele. Sp. äussert sich merkwürdigerweise hierüber nicht. Er konnte freilich diese Wendung nicht benutzen, da bei ihm jeder Vorstellung, also auch der der Farbe und des Tones, ein körperlicher Zustand entsprechen muss.

Das Wesen der zusammengesetzten Körper besteht nach Sp. nur in der Bestimmtheit der Lage und gegenseitigen Bewegung der Elemente. Alles, was diese nicht verändert, verändert auch den Körper nicht. Deshalb sagt Sp. in II. L. 24 B.: »Die Theile, welche den Kör»per bilden, gehören nur insoweit zu dem Wesen des-

»selben, als sie sich ihre Bewegungen in gewisser Weise »gegenseitig mittheilen.« Man sehe auch II. L. 19 und IV. L. 39. Diese Lehrsätze sind ein Versuch, das Wesen der organischen Körper, insbesondere des menschlichen Körpers, zu erfassen; er bleibt natürlich innerhalb der rohsten Annahmen stehen; doch sind diese Grundgedanken auch in der modernen Naturwissenschaft festgehalten worden.

28. H. 1 bis H. 6. Diese Heischesätze sind theils aus der Erfahrung abgeleitet, theils Hypothesen. Sp. könnte sie ebenso gut, wie die früheren, Axiome nennen. In der Geometrie unterscheiden sich Postulate und Axiome dadurch, dass jene ein Thun, z. B. das Ziehen einer Linie fordern, dessen Ausführung durchaus einfach und leicht ist. In diesem Sinne ist hier das Wort nicht gebraucht.

Das Erregen des menschlichen Körpers durch fremde Körper, und umgekehrt, besteht nach diesen Sätzen nur in Stössen und Bewegungen, also genau in dem, was der moderne Materialismus behauptet.

H. 5 ist die Vorbereitung zur Erklärung des Gedächtnisses. Bonnet hat diesen Gedanken später weiter ausgeführt. Die Hypothese kommt nicht über dieses rohe Prinzip hinaus, da die Verwickelung in der Bewegung der Vorstellungen viel zu gross ist, um in ihrer näheren Bestimmtheit und Besonderung durch ein solches mechanisches Prinzip ausreichend erklärt werden zu können.

29. L. 14. B. Die Seele ist nur das parallel laufende Spiegelbild der Veränderungen ihres Körpers; daraus folgt dieser L.

30. L. 15. B. Der hier geführte B. gilt nur für Gott, nicht aber für die menschliche Seele, von welcher der L. spricht. Dieser Unterschied ist wichtig, weil nach L. 24 die Seele nicht die zureichende Kenntniss der Theile (Elemente) ihres Körpers hat. Man wird deshalb den L. 15 so verstehen müssen, dass er entweder nur von der in Gott seienden Vorstellung spricht, oder unter den Theilen des Körpers nicht seine Elemente meint. Die Fassung bleibt zweideutig.

31. L. 16. B. Z. 1. 2. Dieser Lehrsatz ist für das System sehr wichtig; auf ihm beruht der Grundsatz bei Sp., dass die Seele von fremden Körpern durch das Wahrnehmen nur eine mangelhafte und verworrene Kenntniss erhält, die damit auch dem bildlichen Vorstellen und der Erinnerung anhaftet. Die Seele nimmt dabei mehr ihren als die fremden Körper wahr. Diese Meinung ist eine Folge der Auffassung, dass die Seele nur die Vorstellung ihres Körpers ist. Diese Meinung über das Wahrnehmen bietet sich dem Nachdenken allerdings zunächst dar; die Sinneswerkzeuge des menschlichen Körpers nach ihrem Bau und die bekannten Sinnestäuschungen führen zunächst darauf. Wenn indess diese falschen Zusätze von der Seele selbst als solche erkannt und somit ihre Wahrnehmung der fremden Gegenstände gereinigt und zur Wahrheit erhoben werden kann, so wird damit jene Auffassung bedenklich, und die Natur des Wahrnehmens erfordert deshalb eine viel tiefere Untersuchung, als hier von Sp. geschieht.

Die Schwäche der Auffassung Sp's. erhellt schon daraus, dass sie durchaus die Frage nicht erledigt, weshalb die Seele, wenn sie nur Zustände ihres Körpers vorstellt, diese doch vielfach als fremde Körper auffasst. Die blosse Causalität der letzteren kann nicht dahin führen, denn die Seele stellt nicht diese Causalität, sondern nur deren Wirkungen in ihrem Körper vor.

Diese ungenügende Darstellung der Seelenvorgänge ist die unvermeidliche Folge der Prinzipien des Systems und seiner rein deductiven Methode.

32. L. 17. B. Z. E. Nach diesem L. und Z. erkennt Sp. keinen Unterschied zwischen der Wahrnehmung und der blossen Vorstellung an. Beide sind bekanntlich im Inhalte und möglicherweise auch in der Stärke ganz gleich; ihr Unterschied liegt lediglich darin, dass jene den Inhalt als gegenwärtig oder wirklich seiend setzt, während in der blossen Vorstellung dies nicht geschieht. (*E.* 11.) Dieser Unterschied betrifft die Wissensart (*E.* 58) und ist für das Wissen der Seele von der höchsten Bedeutung. Dadurch allein wird ihr Vorstellen von der steten Gegenwart der Gegenstände frei und kann sich als Erinnerung und Phantasie in den

mannichfachsten Weisen bewegen, ohne dass im Sein sich ein Stäubchen zu rühren braucht.

Es ist höchst auffallend, dass Sp. diesen Unterschied verleugnet; er geräth dadurch in grosse Schwierigkeiten; insbesondere fehlt bei ihm schon die nähere Angabe, wie ein anderer Zustand des Körpers die Gegenwart eines Inhaltes ausschliessen kann. Ist die Hypothese Sp's. wahr, so kann ein Zustand des Körpers wohl den andern verdrängen, d. h. in der Seele muss ihre frühere Vorstellung einer anderen Platz machen, oder es kann eine Vorstellung mit einer anderen in Widerspruch kommen; allein wie der Inhalt der ersten bleiben und nur nicht mehr als gegenwärtig gelten soll, ist durchaus nicht abzusehen. Diese Frage wird später weiter erörtert werden.

In den B. zu Z. folgt die Ausnutzung des Satzes von H. 5. Es bedarf keiner Ausführung, dass diese materiale Erklärung für die feinen Verwickelungen des blossen Vorstellens nicht zureicht.

Der in der E. entwickelte Begriff des bildlichen Vorstellens ist richtig; es bildet nach Sp. den Gegensatz zu den zureichenden, das Wesen der Dinge erfassenden Vorstellungen, oder zu dem Erkennen, mit dem die Seele die Dinge durch ihre ersten Ursachen erfasst, und deren Ordnung bei allen Menschen dieselbe ist (II. L. 18. E.), und von welchen in II. L. 37 und folgenden gehandelt wird.

Der Irrthum wird als ein blosser Mangel, als ein Fehlen des Wahren behandelt. Allerdings kann man jedes Falsche auch als ein Fehlen des Wahren, d. h. als ein Nicht-Wahres, auffassen; allein dies hebt nicht auf, dass das Falsche für sich doch eine positive oder bejahende Aussage enthält. So ist die Existenz, welche hier die bildliche Vorstellung aussagt, gewiss ein Positives, und doch steckt darin das Falsche. Diese Deduction Sp's. gehört zu den Verkehrungen des Seienden in blossen Beziehungsformen, die zwar überall im Denken ausführbar sind, aber die Natur des Positiven nicht erschüttern (*E.* 32). Das Weitere folgt zu II. L. 35.

33. L. 18. B. E. Diese Erklärung des Gedächtnisses ist die Folge von L. 17. Ihre Schwäche ist leicht aufzuzeigen. Sie trifft nicht einmal genau mit der Erfahrung

überein. Nach der Erklärung Sp's. müssen beide Vorstellungen zugleich wieder in das Wissen eintreten; dies ist aber falsch; in den meisten Fällen wird die eine von der andern erweckt und folgt ihr zeitlich erst nach; ja oft währt es lange oder geschieht gar nicht, dass die zweite nachfolgt, was nach Sp. unerklärlich wäre.

34. L. 19. B. Hier kehren die Schwierigkeiten des Verständnisses wieder, welche in dem Verhältnisse des Vorstellens Gottes und des Menschen nach Sp's. Darstellung liegen. Man schwankt, ob das Vorstellen Gottes ein besonderes für sich ist, oder ob es sich bloss durch die Seelen der endlichen Körper, einschliesslich des menschlichen verwirklicht. Im ersten Falle besteht kein Sein des Menschen und seiner Seele in Gott, im letzten Falle geht die Einheit Gottes zu Grunde. Der Wortsinn bei Sp. deutet mehr auf die erste Alternative; indess ist wahrscheinlich, dass Sp. dennoch die zweite meint, wonach ein besonderes Vorstellen Gottes neben dem Vorstellen der endlichen Wesen nicht besteht, sondern jenes nur aus der Totalität dieser besteht. Dafür spricht auch die Fassung des B. zu II. L. 30 und V. L. 35. 36. Diese Auffassung ist dann in die Philosophie Hegel's übergegangen.

Nach L. 19 hat die Seele nicht die Vorstellung der Elemente ihres Körpers, sondern nur seiner Zustände. Diese Zustände bestehen nach II. Ln. 7. E. und II. L. 24. B. nur in den Bewegungen der Theile; sie bilden seine Erregungen. Ebendeshalb gehört zur vollen Kenntniss der Elemente auch die Kenntniss der auf sie einwirkenden Elemente, als solche, und da diese der Seele abgeht und nur in Gott als Unendlichem ist, so hat die Seele nur eine Kenntniss der Zustände ihres Körpers. Man vergleiche II. L. 24.

35. L. 20. B. Sp. geht hier auf das über, was man Selbstbewusstsein nennt. Jedes Wissen der Seele ist nicht bloss ein Wissen seines Inhaltes, sondern auch ein Wissen seiner selbst; man ist sich seiner Vorstellungen als solcher bewusst; dadurch kann man sie beobachten, unterscheiden, ordnen, in Arten eintheilen und somit die Gesetze des Wissens, abgesehen von dessen

Inhalt, erfassen. Das Selbstbewusstsein ist eine der Natur des Wissens anhaftende Bestimmung, die man durch das Wissen selbst kennen lernt. Sp. verleugnet diesen Weg; er will auch hier das Selbstbewusstsein nur aus höheren Begriffen ableiten. Ein solcher Versuch muss natürlich missglücken. Ist das Denken ein Attribut Gottes, so ist das Vorstellen eine Modification oder ein Zustand dieses Attributs; aber es folgt nicht, dass es auch von sich selbst eine Vorstellung haben müsse; im Gegentheil spiegelt das Vorstellen nach Sp. nur die anderen Attribute, aber dass es auch sich selbst spiegeln müsse, dies folgt durchaus nicht aus seiner Natur. Ueberdem gelangt man auf dem Wege des Sp. nicht zu dem Selbstbewusstsein, sondern nur zu einer Reihe des Vorstellens vom Vorstellen, die kein Ende nimmt.

36. L. 21. B. E. Hier wird der L. 20 weiter ausgeführt. Ueber die Einheit ist das Nöthige schon oben (S. 54) bemerkt. Sp. kommt hier auf die Dieselbigkeit der mehreren Attribute zurück. Diese ist an sich schon dunkel. Hier wird die Sache noch verworrener, weil es sich um die Zustände eines und desselben Attributes, des Denkens, handelt. Zuletzt läuft die Ausführung auf die Thatsache hinaus, dass jedes Wissen auch ein Wissen seiner selbst ist. Sp. hätte besser gethan, dies, wie er es mit Anderem gethan hat, als Axiom hinzustellen, statt einen unmöglichen Beweis zu versuchen.

37. L. 22. B. Während L. 20 und 21 sich auf das Selbstbewusstsein zunächst in Gott beziehen, macht der L. die Anwendung davon auf das der menschlichen Seele inwohnende Bewusstsein ihres Wissens.

38. L. 23. B. Da die Seele nur aus den Vorstellungen der Zustände ihres Körpers besteht (L. 19), so folgt von selbst, dass das Selbstbewusstsein der Seele nur auf diese Vorstellungen der Zustände gehen kann, denn diese bilden seinen Gegenstand. Der von Sp. gegebene Beweis ist schwerfällig und dunkel.

39. L. 24. B. Dieser L. 24 enthält die Ergänzung des L. 19. Diese Lehrsätze folgen aus dem Begriffe,

den Sp. vom menschlichen Körper aufstellt. Das Wesen desselben liegt nach Sp. nicht in der Natur der Elemente, welche ihn bilden, sondern nur in den festen und bestimmten Bewegungen und Lagen dieser Elemente zu einander. Sp. musste dies annehmen, um zu erklären, dass der Stoffwechsel den Körper nicht aufhebt. Die Kenntniss der Seele von ihrem Körper umfasst also nur diese Lagen und Bewegungen, oder die Zustände, wie Sp. sagt, und nicht die Natur der Elemente selbst. Zur zureichenden Kenntniss dieser Elemente gehört aber die Vorstellung ihrer Ursachen oder, wie Sp. sagt, »es gehört dazu eine andere Vorstellung einer einzelnen Sache, welche dem Elemente selbst vorhergeht.« Diese Vorstellungen gehen über die Vorstellungen, welche die menschliche Seele ausmachen, hinaus, und deshalb hat die Seele keine zureichende Kenntniss dieser Elemente.

40. L. 25. B. Dieser L. und B. wiederholt den Gedankengang des L. 24; die dort gegebenen Erläuterungen gelten daher auch hier.

41. L. 26. B. Z. B. Der L. 26 wiederholt nur den L. 16 und 17. Der reinere Begriff des Wahrnehmens, wie er in Band I. der Philosophischen Bibliothek (*E.* 2. 6.) dargestellt worden ist, fehlt bei Sp. gänzlich. Weil der Vorgang des Wahrnehmens dem menschlichen Vorstellen unfassbar ist, muss jeder Versuch, ihn sich durch seiende Bilder zu erklären, wie hier von Sp. geschieht, in das Grobe und Unwahre gerathen.

42. L. 27. B. Eine zureichende Kenntniss ist eine solche, welche auch die Ursache ihres Gegenstandes umfasst. Nun hat die Seele nur die Kenntniss ihrer Zustände, aber nicht die Kenntniss der Elemente ihres Körpers und der fremden Körper, welche die Ursachen dieser Zustände und gegenseitigen Erregungen sind; deshalb ist ihre Kenntniss dieser Zustände ihres Körpers unzureichend und verworren.

43. L. 28. B. E. L. 28 wiederholt nur L. 27. In L. 27 wird der Seele die zureichende Kenntniss des menschlichen Körpers, als solchen, abgesprochen, in

L. 28 die zureichende Kenntniss seiner Zustände. Der Beweis ist für beide Sätze derselbe. Bedenklicher ist der Ausspruch Sp's. in der E. zu L. 28. Sp. folgert aus der Verworrenheit der Vorstellungen, welche die Seele ausmachen, dass auch die Vorstellungen von den Vorstellungen oder das Selbstbewusstsein ein verworrenes sein müsse. Dieses ist unrichtig. Man kann die zureichende Kenntniss auch von einem verworrenen Gegenstande oder Vorstellung haben, insofern man nämlich auch die Ursache der Verwirrung kennt. Sp. erkennt dies V. L. 3 ausdrücklich an. Auch trifft jenes Verworrene nur den Inhalt der die Seele ausmachenden Vorstellungen; dagegen geht das Selbstbewusstsein hier nicht auf den Inhalt, sondern auf die Form oder auf das Wissen, als solches.

44. L. 29. B. Z. E. Die Schwäche dieses B. ist bereits in No. 43 aufgedeckt. Wenn es zur Natur der Seele gehört, in ihrem bildlichen Vorstellen nur unzureichend zu erkennen, so wird durch diese unzureichenden Vorstellungen die Natur der Seele dargestellt, und deshalb ist die Kenntniss dieser unzureichenden Vorstellungen als Gegenstand offenbar eine zureichende Kenntniss der Seele selbst.

Am Schluss des E. wird der Gegensatz des bildlichen Vorstellens angedeutet; die zureichende Erkenntniss der Dinge soll von innen ausgehen und sich auf die Uebereinstimmung, die Unterschiede und die Gegensätze der Dinge richten. Dies sind aber nur Beziehungsformen, die von dem Inhalte oder Sein der Dinge nichts aussagen. Auch hier tritt der fundamentale Irrthum Sp's. hervor, welcher die Erkenntniss des Seienden in diesen leeren Beziehungsformen des Denkens sucht und das Wahrnehmen, welches allein von dem Inhalte des Seienden Kunde giebt, als ein verworrenes, von sich stösst. Dieser Irrthum trifft indess nicht bloss Sp.; er zieht sich durch die ganze scholastische Philosophie hindurch; er herrscht selbst noch bei Leibnitz und Wolff und kehrt bei Hegel wieder.

45. L. 30. B. L. 31. B. Z. Der Inhalt dieser beiden L. ist verständlich und ergiebt sich aus den vorhergehenden Lehrsätzen. Wenn die Seele das Einzelne und Endliche

nur verworren fassen kann, d. h. wenn sie die Totalität seiner Ursachen nicht erfassen kann, so folgt, dass sie auch deren Dauer oder deren Eintritt in die Zeit und deren Austritt aus derselben nicht kennen kann.

Dagegen ist die Seele nach Sp. im Stande, die zureichende Kenntniss von dem ausserhalb der Zeit liegenden Wesen der Dinge und deshalb auch von Gott zu gewinnen, wie das Folgende zeigen wird.

46. L. 32 bis L. 35. Wenn nach II. L. 7 die Reihe der Vorstellungen in dem Denk-Attribut Gottes genau parallel mit der Reihe der körperlichen Dinge in dem Ausdehnungs-Attribut verläuft, so steht unzweifelhaft fest, dass alle diese Vorstellungen wahr sind; die Uebereinstimmung ist in dieser Hypothese vorausgesetzt und diese bildet den Begriff der Wahrheit. I. A. 6.

Es entsteht aber dann die Frage: Wie sind überhaupt falsche Vorstellungen, die mit dem Gegenstande nicht übereinstimmen, möglich?

Jene Hopothese der parallelen Reihen hatte dem Sp. die gewöhnlichen Erklärungsgründe dafür verschlossen. So blieb kein anderer Ausweg, als das Falsche in die Unvollständigkeit der Vorstellungen zu setzen. Deshalb ist in Gott, der alle Vorstellungen der Dinge in sich schliesst, kein Falsches; aber diese Totalität besteht nicht in der menschlichen Seele. Diese hat, wie Sp. früher dargelegt, nur ein partielles Wissen; ihr Wissen spiegelt nur die Zustände ihres Körpers; aber weder dessen Elemente noch die fremden Körper, noch die Ursachen von beiden. Das Falsche und der Irrthum im menschlichen Vorstellen kommt also nach Sp. nur daher, dass es nicht alle zu dem Gegenstande gehörenden Vorstellungen einschliesst. Deshalb wird auch in Z. zu II. L. 11 das unzureichende Vorstellen ein theilweises Vorstellen genannt. Deshalb liegt in diesem Mangel der, den Irrthum zur Wahrheit ergänzenden Vorstellungen nach Sp. der Begriff des Falschen. Indem diese Totalität bei Gott vorhanden ist, ist bei ihm sein Wissen trotz dem, dass es jene bei dem Menschen das Falsche bildenden Vorstellungen einschliesst, immer ein wahres.

Diese Wendung und Definition des Falschen ist geistreich und für Sp. unentbehrlich; aber sie kann doch

nicht als richtig gelten. Dies könnte nur sein, wenn das, was der falschen Vorstellung fehlt, sich mit ihr vertrüge und durch seinen Hinzutritt die falsche Vorstellung einfach zu einer wahren ergänzte, ohne dabei etwas aus jener auszuscheiden; nur dann wäre das Falsche ein blosser Mangel des vollen und wahren Wissens. Diesen Fall könnte man allenfalls bei dem ersten Beispiel des Sp. mit der Freiheit annehmen. Allein in den meisten Fällen besteht zwischen dem Falschen und der Ergänzung ein Widerspruch, so dass sich der Inhalt beider nicht verbindet, sondern ein Theil des Falschen ausgestossen werden muss. Dahin gehört schon das zweite Beispiel Sp's. mit der Entfernung der Sonne. Die wahre Entfernung der Sonne kann sich mit der Entfernung von 200 Fuss nicht vertragen; jene kann nicht mit dieser vereint die Wahrheit bilden, sondern die Vorstellung der 200 Fuss muss ganz ausgestossen werden, und die wahre Entfernung muss allein in der Seele bleiben. Hier zeigt sich, dass jene 200 Fuss nicht ein blosser Mangel der wahren Entfernung sind, sondern selbst ein Positives, was nur mit der wahren Entfernung in Widerspruch steht. Deshalb können sich beide nicht zur Wahrheit ergänzen, und deshalb ist die Definition des Falschen in der Mehrzahl der Fälle kein blosser Mangel. Damit fällt der L. 35, der ein Grundpfeiler des Systems ist. Man sehe übrigens die Erläuterungen zu IV. L. I.

47. L. 36. B. Wenn nach Sp. das Falsche und das Verworrene nur ein Mangel ist, welcher aus dem partiellen Vorstellen der Seele entspringt, so muss nothwendig dieser Mangel in Gott, als der Totalität aller Vorstellungen, verschwinden. Die unendliche Reihe der Vorstellungen umfasst also die wahren, wie die falschen Vorstellungen, da letztere in dieser vollständigen Reihe ebenfalls zu den wahren gehören.

48. L. 37. B. Mit diesem L. beginnt die wichtige Lehre von dem Gemeinsamen der Körper und von den Vorstellungen dieses Gemeinsamen. Dieses Gemeinsame bildet nach Sp. den Gegenstand der wahren oder zureichenden Erkenntniss. Alles Einzelne, Endliche kann als solches nach Sp. von der menschlichen Seele

nur unzureichend, mangelhaft erkannt werden; das Gemeinsame allein ist zureichend zu erkennen.

Bei dieser Auffassung ist es von der höchsten Wichtigkeit, zu wissen, was Sp. unter diesem »Gemeinsamen« (*Commune*) versteht. Seine Darstellung ist indess nicht so ausführlich, wie es die Wichtigkeit der Frage erfordert. Sp. beruft sich wegen des Begriffs des Gemeinsamen auf II. Ln. 2. Auch dort sind nur Beispiele gegeben, indess erkennt man daraus, dass Sp. unter diesem Gemeinsamen die Attribute und die unendlichen Modificationen derselben versteht. Da die endlichen Zustände nicht für sich bestehen, sondern nur in einem Andern, durch das sie vorgestellt werden, (I. D. 5), so ist es consequent, wenn Sp. das betreffende Attribut als das Gemeinsame aller seiner endlichen Zustände auffasst. Aehnliches gilt für die unendlichen Modificationen, so weit Sp. dabei an Bewegung und Ruhe denkt.

Es liegt nun sehr nahe, dieses Gemeinsame als das Begriffliche aufzufassen, wie es im I. Band (*E.* 18) dargelegt worden ist. Dort ist gezeigt worden, dass jedem Begriffe ein Seiendes in den einzelnen, zu dem Begriff gehörenden Gegenständen entspricht, was in allen sich gleich ist, und welches deshalb das ihnen Gemeinsame bildet und zu einem Stück zusammenfliesst, wenn man die Unterschiede der Orte und der Zeiten beseitiget; dann gelangt man zu dem einen Attribut Sp's.

Im Ganzen hat wohl auch Sp. diese Ansicht; nur hat er die Natur des begrifflichen Trennens nicht erfasst, und deshalb macht Sp., wie sich später zeigen wird, einen unbegründeten Unterschied zwischen den Begriffen des Gemeinsamen, welche die Wahrheit enthalten und den transscendentalen und universalen Begriffen, welche nur Einbildungen der Seele sein sollen, wie Sp. in E. 1 zu L. 40 ausführt. Hätte Sp. die Natur des begrifflichen Trennens genauer untersucht, so würde er gefunden haben, dass die transscendentalen und universalen Begriffe ebenfalls zu den Begriffen des Gemeinsamen gehören.

Der B. des L. 37 ist schwerfällig und dreht sich doch im Kreise. Wenn ich eine Sache in das Gemeinsame und in das ihr Eigenthümliche trenne, so folgt

von selbst, dass das Gemeinsame nicht zu dem Eigenthümlichen gehören kann. Mehr sagt L. 37 nicht.

49. L. 38. B. Z. Dieser Satz ist für Sp. von hoher Wichtigkeit. Er kann nur voll verstanden werden, wenn man festhält, 1) dass das falsche Wissen nach Sp. nur ein mangelhaftes ist; es fehlt ihm nur Etwas zur Wahrheit; 2) dass Sp. hier von einem allen Dingen Gemeinsamen spricht. Indem ein solches Gemeinsame in jedem Einzelnen enthalten ist und in jedem Zustande, der aus dem Zusammenwirken mehrerer einzelnen Dinge entsteht, ist es natürlich, dass jede, auch die partielle Kenntniss eines Einzelnen, dennoch dies Gemeinsame voll erfassen muss; denn es ist als Gemeinsames in jedem und in jeder Wirkung Mehrerer sich gleich und überall als Ein und Dasselbe vorhanden. Die übrigen Einzelnen können nie etwas zu diesem Gemeinsamen Gehöriges enthalten, was nicht schon in der Kenntniss des ersten oder einzelnen Zustandes enthalten wäre. Deshalb giebt es keine partielle oder mangelhafte Vorstellungen von dem Allen Gemeinsamen, und deshalb ist auch die Vorstellung dieses Gemeinsamen in der menschlichen Seele immer eine totale, zureichende und wahre.

Dies Alles kann man im Sinne Sp's. zugeben; allein das Ueble ist, dass bei diesem Begriff des Gemeinsamen sein Inhalt zum allerdürftigsten zusammenschrumpft. Denn für das Allen Gemeinsame bleiben nur die Attribute Gottes übrig, und von diesen kennt der Mensch nur zwei, das Denken und die Ausdehnung. Alles Weitere gehört zu den Zuständen der Attribute, und da diese nicht mehr als ein Allen Gemeinsames angesehen werden können, so erhellt, dass der Inhalt dieses Gemeinsamen auf ein Kleinstes herabsinkt.

50. L. 39. B. Z. Den vorstehend gerügten Mangel hat Sp. selbst bemerkt und er dehnt deshalb hier den Begriff des Gemeinsamen, welches den Gegenstand der wahren Erkenntniss bildet, auf dasjenige aus, was dem menschlichen Körper und den ihn, in dem einzelnen Fall erregenden fremden Körpern gemeinsam ist. Dadurch wird das Gebiet des Gemeinsamen allerdings sehr erweitert; dessenungeachtet bleibt diese Hypothese Sp.'s, womit er den Pa-

rallelismus zwischen Wissen und Sein retten will, unzureichend. Denn man kann sagen: Woran erkennt die Seele, wenn ihr Gegenstand immer nur die Zustände ihres eigenen Körpers sind, das darin enthaltene Gemeinsame? Dieses lässt sich keiner Bestimmung an sich ansehen; erst wenn mir die einzelnen Gegenstände besonders gegeben sind, kann ich erkennen, was ihnen allen gemeinsam ist. Das Gemeinsame ist also erst das Resultat der Kenntniss der Einzelnen, und ohne diese ist die Erkenntniss des Gemeinsamen unmöglich. Auch hier liegt bei Sp. eine Verwechslung der Denkbeziehungen mit dem Seienden vor (*E.* 31).

51. L. 40. B. E. 1. 2. Der B. von L. 40 konnte kürzer sein, da der L. tautologisch ist. Wenn diejenige Vorstellung zureichend ist, welche die Kenntniss ihrer Ursache einschliesst, und deren Wirkung aus ihr allein erkannt werden kann, so wiederholt der L. nur diese Definition.

In dem E. 1 und 2 werden die transscendentalen und universalen Begriffe den Begriffen des Gemeinsamen gegenübergestellt. Es ist auffallend, dass Sp. die gleiche Natur dieser drei Arten von Begriffen verkennt; sie sind sämmtlich aus dem Einzelnen durch das trennende Denken hervorgegangen und unterscheiden sich nur im Grade dieses Trennens (*E.* 18). Statt dessen hält Sp. die zwei ersten Arten für verworrene Vorstellungen, obgleich er anerkennt, dass die »universellen« Begriffe das Gemeinsame der mehreren Einzelnen enthalten, also offenbar zu der dritten Art gehören.

In E. 2 wird die Erkenntniss selbst in eine erster und zweiter Ordnung eingetheilt, je nachdem sie transscendentale und universelle Begriffe umfasst oder Gemein-Begriffe. Nur letztere enthalten die Wahrheit.

Aber merkwürdig ist, dass Sp. ihnen noch eine dritte Art der Erkenntniss beiordnet, welche er die intuitive oder die anschauliche nennt. Der von dieser gegebene Begriff stimmt indess nicht zu dem von Sp. gegebenen Beispiel der vierten Proportionalzahl 6 zu den Zahlen 1. 2 und 3. Nach diesem Beispiel liegt das Intuitive in der Unmittelbarkeit der Erkenntniss, welche sich ohne logische Schlussfolgerungen einstellt und die höchste Gewissheit unmittelbar in sich trägt. Damit stimmt auch

das, was in der E. zu V. L. 36 über die intuitive Erkenntniss gesagt ist. Nach der Definition des Intuitiven, welche Sp. auch V. L. 25 wiederholt, liegt aber sein Wesen in dem Ausgehen von den höchsten Begriffen oder den Attributen Gottes; also in der synthetischen oder deductiven Methode, welche die Schlussfolgerungen nicht ausschliesst.

Diese Unklarheit ist zunächst eine Folge davon, dass Sp. mit der Veranschaulichung seiner Begriffe durch Beispiele viel zu sparsam verfährt. Doch kommt die Dunkelheit hier auch von der Sache selbst. Sp. sucht in dieser intuitiven Erkenntniss nach einem Erkennen, was die Vorgänge des Wahrnehmens und des Denkens in sich vereinigt. Deshalb sein Name: anschauliche Erkenntniss. Est ist diese aber ein Verlangen, was der Natur beider Erkenntnissweisen widerspricht, die sich nicht vereinigen lassen.

52. L. 41. B. L. 42. B. Die Kenntniss der ersten Art oder die verworrene umfasst nach Sp. nicht bloss die transscendentalen und universalen Begriffe, sondern auch die Vorstellungen des Einzelnen oder des, was in Band I. der philosophischen Bibliothek die Sinnes- und Selbstwahrnehmung genannt worden ist (*E.* 2, 5).

53. L. 43. B. E. Sp. behandelt hier die Frage nach dem sogenannten Kriterium der Wahrheit. Man will wissen, woran man die wahren Vorstellungen erkennen kann. Nach Sp. liegt dieses Kriterium in der Gewissheit, d. h. in der subjectiven Ueberzeugung, dass die Vorstellung wahr sei (*E.* 59). Allein man kann leicht bemerken, dass diese Gewissheit viel weiter reicht als die Wahrheit. Sehr vieles halten die Menschen für wahr oder sind seiner Wahrheit gewiss, und doch ist es falsch. Man kann also höchstens Sp. zugeben, dass in jedem wahren Wissen auch die Gewissheit seiner Wahrheit mit enthalten ist, aber nicht umgekehrt enthält jede Gewissheit die Wahrheit, wie schon die verschiedenen Religionen beweisen, welche mit gleicher Gewissheit von ihren Anhängern für wahr gehalten werden (*E.* 61).

In dieser Gewissheit hatte schon Cartesius das Kennzeichen der Wahrheit gesetzt. In seiner III. Me-

ditation sagt er: »Ich kann es daher als den Funda-»mentalsatz hinstellen, dass das wahr ist, was ich klar »und deutlich erfasse«; womit er die Gewissheit meint; auch Sp. tritt diesem Prinzip am Schluss der E. 2 ausdrücklich bei.

Kant hat diese Frage nach einem allgemeinen Kriterium der Wahrheit für verkehrt erklärt. Dies wäre richtig, wenn das Kennzeichen sich auf den Inhalt stützen sollte; allein es kann sich auch aus der Quelle der Vorstellungen ableiten, und dann ist ein solches Kriterium kein Widerspruch und keine Unmöglichkeit. In Band I. der Philosophischen Bibliothek ist ein solches in der widerspruchsfreien Wahrnehmung aufgestellt worden (*E.* 68), und die dort gegebene Darlegung zeigt, dass dieses Prinzip von den Mängeln frei ist, welche an dem Prinzip des Cartesius und Sp. hier dargelegt worden sind.

54. L. 41. B. Die Vernunft besteht nur aus den zureichenden Vorstellungen (II. L. 40 E.), d. h. aus solchen, welche auch ihre Ursachen einschliessen und damit ist die Zufälligkeit ausgeschlossen.

55. Z. 1. E. zu L. 41. Dieser Zusatz giebt die Ergänzung zu II. L. 17. Sp. giebt hier eine Erklärung, weshalb man einen Gegenstand, obgleich er nach L. 17 auch in der Erinnerung oder im blossen Vorstellen immer als gegenwärtig vorgestellt werde, dennoch unter Umständen als vergangen oder zukünftig nehmen könne; nämlich dann, wenn man mit dem Gegenstande zugleich die Zeit vorstellt, in der man ihn gesehen hat.

Diese Erklärung ist ausserordentlich schwach und ungenügend. Man könnte dann nie die Vorstellung eines Gegenstandes von dem Zeitpunkt seiner ersten Wahrnehmung abtrennen, ohne ihn damit sogleich zu einem gegenwärtigen zu machen. Der Peter in Sp's. Beispiele müsste immer mit der Vergangenheit verbunden werden, um ihn nicht als gegenwärtig vorzustellen. Dies widerspricht aller Erfahrung; vielmehr liegt der Unterschied des Wahrnehmens und blossen Vorstellens in der Natur und Art dieser Vorstellungen an sich, nicht aber in dem

Hinzutritt gewisser Zeitvorstellungen. Deshalb gehören diese Unterschiede zu den Wissensarten (*E.* 57).

56. Z. 2. E. zu L. 44. Dieser Zusatz erklärt, weshalb Sp. die Zeit nicht wie die Ausdehnung oder den Raum zu den Attributen Gottes gerechnet hat. Indem die idealistischen Systeme das Vergängliche überhaupt für das Werthlose nehmen und die Wahrheit nur in der Erkenntniss des Unvergänglichen suchen, geschieht es ihnen, dass sie die Zeit überhaupt für den Sitz des Scheins und der Unwahrheit nehmen, und so erklärt sich auch bei Sp. die Behandlung derselben. Indem diese Systeme alles Zeitliche für das Mangelhafte und Endliche nehmen, wird das Ewige bei ihnen zu dem Zeitlosen. Diese Auffassung wurde bei Sp. noch durch seine Verwechslung der Ursachlichkeit mit der logischen Begründung verstärkt. Da die geometrischen Lehrsätze zeitlos aus den Definitionen folgen, so gilt diese Art der Entwickelung dem Sp. als die allein wahre.

57. L. 45. L. 46. L. 47. mit B. und E. Während die meisten modernen Systeme Gott in Folge seiner Unendlichkeit für unerkennbar erklären, ist Sp. der entgegengesetzten Ansicht, wie die L. 45—47 zeigen. K. Fischer hat darin den Widerspruch und die Inconsequenz des Systems gefunden: »Diese Ursache aller Dinge könne nicht »das Objekt eines einzelnen Dinges sein; das Unendliche »könne nicht von einem endlichen Wesen begriffen werden.« (Geschichte der neueren Philosophie I. S. 583. 584.) Dergleichen Urtheile sind indess nur die Folge von der Unklarheit über den Begriff des Unendlichen oder Absoluten. Nach der realistischen Auffassung ist das Absolute nur eine Verneinung des Endlichen und Bedingten, also eine reine Beziehungsform, welche die Seele sich deshalb bejahend oder seiend nicht vorstellen kann. Auch fehlt alle Gewähr für das Dasein des Absoluten; vielmehr führt das Absolute in der Seinsform nothwendig zu dem Widerspruch, wie die Antinomien Kant's ergeben. Für Sp. sind diese Zweifel noch nicht vorhanden; er kennt nicht den Unterschied der Beziehungsformen von den Seinsbegriffen, und er hat kein Bedenken, ein bejahendes und seiendes Unendliche in der Sub-

stanz oder in Gott zu setzen. Gott hat nach Sp. unendlich viele Attribute, die jedes eine Bestimmtheit oder einen Inhalt bezeichnen, welcher in seiner allgemeinen Natur von der Seele erfasst werden kann. Da ferner der Unterschied der Attribute nur scheinbar ist, so enthält die Erkenntniss eines oder zweier Attribute schon die Erkenntniss Gottes. So erreicht auch der endliche Mensch die Erkenntniss des Absoluten. Sie beruht nach Sp. auf dem Gemeinsamen, was ebenso in jedem endlichen Gegenstand, wie in dem Attribute enthalten ist. Deshalb ist in der Erkenntniss dieses Gemeinsamen auch die Erkenntniss des Attributs und somit Gottes enthalten. Freilich ist dieser Gott Sp's. nicht der Gott der Religion; er ist kein lebendes, mit Verstand und Willen begabtes Wesen, sondern nur Ausdehnung und Denken in der allgemeinsten Bedeutung. Diese Attribute enthalten das zeitlose Wesen der endlichen Dinge, ebenso wie die mathematischen Definitionen, die einzelnen daraus folgenden Lehrsätze in sich. Zugleich entwickelt sich aus dieser Substanz eine zeitliche, unendliche Reihe von Zuständen, die aus den Wesen der Dinge, welche die Substanz in sich schliesst, nach Art der logischen Folgen abfliessen. So ist die Welt nunmehr die zeitliche Entfaltung ihres zeitlosen in den Attributionen enthaltenen Wesens.

In dieser Auffassung verschwindet der von K. Fischer gerügte Widerspruch; im Denken kann der Mensch Gott erfassen und sein Wesen erkennen. Es bleibt nur der früher gerügte Mangel, dass die Entfaltung des Absoluten in eine zeitliche, ohne Ende fortlaufenden Reihe von endlichen Zuständen nicht begründet und aus dem Absoluten abgeleitet ist.

Freilich ist dieses eine Unmöglichkeit, und das ganze Nest von Widersprüchen, welches sich um den Begriff des Absoluten häuft, kann nur zerstört werden, wenn man anerkennt, dass ein seiendes Unendliches dem Menschen im Denken und im Sein unerfassbar ist. Man würde dies längst offen eingestanden haben, wenn nicht die Achtungsgefühle (*E.* 7. Aesthetik I. 111) ein Erhabenes forderten. Dies ist zwar nur ein Unermessliches; allein im religiösen Eifer steigerte man dies zu dem Unendlichen. Der religiöse Glaube nahm daran keinen Anstoss; allein als die Philosophie an diesen Begriff

herantrat, mussten alle ihm anhaftenden Schwierigkeiten hervortreten, und der Philosophie blieb nur die Wahl, entweder das Absolute aufzugeben, und den religiösen Glauben zu verletzen, oder mit seinen Widersprüchen sich zu vertragen und die Gesetze des Denkens zu verletzen.

Wenn Sp. übrigens meint, man könne aus der Erkenntniss Gottes viele besondere Kenntnisse ableiten (L. 47 *E.*), d. h. das Besondere aus dem Allgemeinen herausbringen oder entwickeln, so ist dies zwar ein Irrthum, aber doch der Gedanke, welchen Hegel später in der umfassendsten Weise zu verwirklichen versucht hat. In B. I. der philosophischen Bibliothek ist das Unwahre dieser dialektischen Entwickelung dargelegt worden. (*E.* 83.) Sp. ist noch nicht so kühn wie Hegel; er verleugnet noch nicht den zweiten Fundamentalsatz (*E.* 68). Was Sp. unter Ableitung versteht, davon ist seine Ethik selbst ein Beispiel. Hier wird allerdings synthetisch von dem Allgemeinsten ausgegangen; allein das Besondere, wie schon die Ausdehnung und das Denken, ebenso die Zeit, das Vorstellen, das Begehren wird ausserhalb der Prinzipien aus der Erfahrung entlehnt; nur dadurch ist das System im Stande, zur Besonderung und einem reicheren Inhalt vorzuschreiten, der aus den Prinzipien nie herausgepresst werden kann.

58. L. 48. L. 49. B. Z. B. E. Die Worte dieser Lehrsätze verleiten zu der Meinung, dass es sich hier um die Frage der Willensfreiheit handele. Allein Sp. versteht nach E. zu L. 48 unter Wille hier nicht das Begehren, sondern die dem Vorstellen anhaftende Gewissheit. Diese Gewissheit ist etwas von dem Begehren oder Wollen im gewöhnlichen Sinne völlig Verschiedenes; sie gehört zu den Wissensarten (*E.* 59), und bei ihr ist die Frage nach der Freiheit nie von der Philosophie erhoben worden, vielmehr würde alle gemeinsame Ueberzeugung der Menschen aufhören, wenn diese Gewissheit nicht an feste Gesetze gebunden wäre.

Hiernach erscheint der Z. zu L. 49, wonach Wille und Verstand dasselbe sind, nicht mehr so auffallend. Der zwischen der Gewissheit, als Wissensart, und dem

reinen Wissen bestehende Unterschied (*E.* 57) ist freilich von Sp. nicht erkannt worden.

Die Meinung Sp.'s, dass die falsche Vorstellung keine Gewissheit in sich trage, widerspricht der Erfahrung, wie schon zu L. 43 bemerkt worden. Die Unterscheidung Sp.'s zwischen Gewissheit und Mangel des Zweifels ist eine Subtilität, zu der Sp. nur genöthigt ist, weil er an dem Prinzip des Cartesius festhält, dass die Gewissheit das Kennzeichen der Wahrheit sei. Um den bedenklichen, bei II. L. 40 dargelegten Folgen des Prinzips zu entgehen, musste Sp. zu dieser Subtilität greifen, welche der Erfahrung widerspricht.

59. E. zu L. 49. In dem zweiten Theile dieser Erläuterung widerlegt Sp. vier Einwürfe seiner Gegner gegen den von ihm aufgestellten Begriff des Willens oder der Gewissheit. Diese Erörterung hat für die Gegenwart wenig Interesse, weil die Einwendungen auf Spitzfindigkeiten der scholastischen Philosophie beruhen, die leicht widerlegt werden konnten, da sie nur Spiele mit Beziehungsformen sind und auf keiner Beobachtung des Seienden beruhen. Allerdings sind auch die Widerlegungen des Sp. nicht sehr überzeugend, denn sie gehen von Prinzipien aus, deren Unwahrheit oben dargethan worden ist. Es kann zur Aufklärung über diese Fragen im Allgemeinen nur auf die Lehre vom Denken im I. Band der Philosophischen Bibliothek verwiesen werden (*E.* 10).

Der vierte Einwand, welcher von dem Esel des Buridan hergenommen ist, betrifft nicht die Gewissheit, sondern den Willen als Begehren. Dieser Einwand gehört also gar nicht hierher, und es ist auffallend, dass Sp. dies nicht geltend macht.

60. Schluss der E. zu L. 49. In diesem Theile behandelt Sp. nicht mehr die Gewissheit, sondern die Erkenntniss; jene ist nur der Erkenntniss innewohnend. Indess nimmt es Sp. bekanntlich mit der Identität nicht so genau. Der Nutzen, welcher aus dem zureichenden Wissen oder aus der Erkenntniss II. oder III. Ordnung, (II. L. 40 *E.* 2) fliesst, wird hier nur historisch dargelegt; die philosophische Begründung folgt in Th. V.

bis wohin daher auch die Erläuterungen verspart bleiben.

61. Schlussbetrachtung zu Th. II. der Ethik. Mit dem Schluss des II. Theils der Ethik erhellt nunmehr, dass er nur eine Philosophie des Wissens ist (*E.* 95). Die seienden Zustände der Seele, ihre Gefühle und Begehren behandelt Sp. erst im III. und IV. Theile.

Vergleicht man die in diesem II. Theile gebotene Lehre mit der im I. Bande der Philosophischen Bibliothek gegebenen Lehre vom Wissen, so ergeben sich wesentlich sechs Punkte, in denen Sp. davon abweicht. 1) Leugnet Sp. alle Causalität, allen Einfluss zwischen dem Wissen und seinem Gegenstande. Die Wahrheit besteht bei Sp. zwar auch in der Uebereinstimmung beider, allein diese Uebereinstimmung ist dem Wissen nur äusserlich. Der Parallelismus zwischen dem Wissen und den körperlichen Gegenständen ist nicht Folge eines Ueberfliessens des Inhaltes aus dem Sein in das Wissen bei der Wahrnehmung, sondern Folge der ursprünglichen Identität aller Attribute. 2) Kennt Sp. nicht den innern Unterschied zwischen den Wahrnehmungs-Vorstellungen und den blossen Vorstellungen. Alle Vorstellungen sind bei Sp. Wahrnehmungen; aber alle diese Wahrnehmungen spiegeln immer nur Zustände des eigenen Körpers, nie unmittelbar fremde Körper; deshalb sind diese Wahrnehmungen oder bildlichen Vorstellungen alle verworren oder unzureichend. 3) Das Wissen von dem Wissen oder das Selbstbewusstsein ist bei Sp. nicht eine ursprüngliche, jedem Wissen innewohnende Bestimmung, sondern ein zweites Vorstellen, was das erste zum Gegenstand hat. So entspringt bei Sp. daraus eine Reihe ohne Ende, und das wahre Selbstbewusstsein wird damit nicht erreicht. 4) Sp. hat die Natur des begrifflichen Trennens (*E.* 16) nicht erfasst, deshalb seine Unterscheidung des Transscentendalen und des Universalen von den Gemein-Begriffen und seine Meinung, dass nur die letzteren die Wahrheit enthalten. 5) Sp. hat die Natur der Beziehungsformen des Denkens (*E.* 31) völlig verkannt und mit den Begriffen des Seienden verwechselt. In Folge dessen entwickelt sein System zwar ein höchst kunstvolles und folgerechtes Gewebe, aber ohne Bürg-

schaft für seine Wahrheit, und ohne den Inhalt des Seienden zu erschöpfen. 6) Als Kennzeichen der Wahrheit gilt dem Sp. wie dem Cartesius die Gewissheit, welche der Vorstellung innewohnt. Die zwei Fundamentalsätze der Wahrheit, welche der Realismus aufstellt, erkennt Sp. zwar gelegentlich an, und von dem zweiten macht er in seinen Beweisen fortwährend Gebrauch; allein dennoch hat er ihre Bedeutung, als Kennzeichen und Quelle aller Wahrheit, nicht erfasst. In Folge dessen ist Sp. oft genöthigt, sich mit Subtilitäten zu helfen. — Insbesondere ist ihm deshalb das Falsche nur ein Mangel. ein stückweises Wissen, und das Nichtsein des Zweifels soll nicht dasselbe sein, wie Gewissheit, obgleich doch der Zweifel nur die Verneinung der Gewissheit ist. Eben deshalb wird auch der Begriff der Wahrheit verändert; sie ruht nicht mehr auf der Uebereinstimmung des Wissens mit seinem Gegenstande, sondern nur auf dem logischen Abfliessen der Folgen aus ihrem Grunde. Nach Sp. kann aus einem Wissen (Prinzip) ein anderes oder neues Wissen durch logisches Schliessen abgeleitet werden, und nur ein so gewonnenes Wissen ist ihm das wahre. Daher der sonderbare Begriff der zureichenden Vorstellungen, welche ihre logischen Folgen vollständig in sich enthalten oder die zureichende Ursache derselben sind.

Eine von der Beobachtung ausgehende Philosophie kann diese Auffassungen leicht als Irrthümer nachweisen. Die bedenklichen und unnatürlichen Folgen, zu denen sie Sp. treiben, sind bereits bei den einzelnen Lehrsätzen dargelegt worden. Kein anderes philosophisches System bietet ein so warnendes Beispiel, wie das des Sp. dafür, dass die Erkenntniss auch in der Philosophie nicht mit Prinzipien zu beginnen hat, sondern mit der Beobachtung des Einzelnen.

Dritter Theil.

Von dem Ursprunge und der Natur der Affekte.

---

1. Vorrede. Das Wort Affekt bezeichnet schon im gewöhnlichen Leben einen Seelenzustand, in dem Gefühle und Begehren zugleich sind. In diesem Sinne nimmt auch Sp. das Wort; doch wendet er es oft für die Gefühle allein an und behandelt dann die Begehren besonders. Sp. schwankt hier und hält den wichtigen Unterschied beider Zustände nicht fest genug (*E.* 7). Auch hier, in diesem überaus wichtigen Gebiete des Seienden innerhalb der Seele, aus welchem die Grundsätze der Sittlichkeit, des Rechts, des Schönen, der Kunst, der Religion sich entwickeln, kann nur die sorgsamste Beobachtung, die hier zunächst Selbstbeobachtung ist, zur Wahrheit führen. Sp. bedient sich auch in diesem Theile dieses Mittels mehr wie früher; indess bleibt doch das Streben, aus Prinzipien geometrisch zu begründen, vorherrschend und wird die Quelle vieler Irrthümer. Grossartig und für seine Zeit neu ist der Gedanke, bei der Untersuchung der Affekte alle religiösen und sittlichen Rücksichten bei Seite zu lassen und dieses Gebiet der Seele wie ein zweites Naturgebiet zu behandeln. Deshalb enthält dieser III. Theil noch keine Erörterungen sittlicher Fragen; diese treten erst im IV. Theile auf.

2. D. 1. Die Bedenken gegen diese Definition des Zureichenden sind bereits bei II. D. 4 und I. A. 3. 4 entwickelt worden.

3. D. 2. Hier giebt Sp. die für sein System überaus wichtigen Begriffe des Handelns und Leidens. Sie weichen von dem gewöhnlichen Sinne dieser Worte gänz-

zu verleugnen und mit dem Wesen oder mit der Macht zu identifiziren.

21. E. zu L. 13. Diese Definitionen von Liebe und Hass sind berühmt und werden noch heute vielfach vertheidigt. Sie treffen aber nicht die Wahrheit. In der Liebe ist mehr als das blosse Streben, einen Gegenstand zu erhalten, der mir Lust gewährt. Die Liebe ruht auf der Lust des Andern, des Geliebten. Dessen Lust ist der Kern der Liebe; auf dessen Lust zielt die Liebe ab; aber diese Lust wird durch die Liebe zugleich Ursache der eigenen Lust, und deshalb ist die Liebe jene wunderbare Verbindung von eigener und fremder Lust, von Egoismus und Aufopferung, welche leicht verleitet, ihr Wesen in dem Widerspruch oder in unverständlichen Einheitsphrasen zu suchen, oder, wie in der christlichen Moral, nur die eine Seite, die Lust des Andern als das Wesen der Liebe zu nehmen. Dasselbe gilt umgekehrt für den Hass. Das Nähere darüber ist im I. Band der Philosophischen Bibliothek (*E.* 8) und in des Verfassers Aesthetik I. S. 99 ausgeführt.

Die Liebe kann deshalb nur ein lebendes, der Gefühle fähiges Wesen zum Gegenstand haben. Statt dessen ist bei Sp. die Liebe die Lust überhaupt in Verbindung mit dem Streben, die Ursache dieser Lust sich zu erhalten. Demnach liebt man auch den Ofen, welcher die Stube wärmt, und das Stück Brot, was man aus Hunger verzehrt, und man hasst die Medizin, die bitter schmeckt, und den Regen, der nass macht.

Allerdings kann jeder Schriftsteller den natürlichen Sinn gewisser Worte beschränken; aber Sp. selbst erkennt an, dass dies nicht übertrieben werden darf. Vor Allem aber ist der hier dargelegte wahre Begriff der Liebe für jede Ethik so wichtig und unentbehrlich, dass schon deshalb seine Entstellung hier Tadel verdient. Das Spätere wird zeigen, zu welchen falschen Ergebnissen eine solche gewaltsame Behandlung der Worte führt.

Indem die Lust in dem geliebten Gegenstande von Sp. bei der Liebe ganz übersehen wird, indem in seiner Liebe nur die eigene Lust auftritt, ist die Ethik Sp.'s durchaus egoistisch; es wird darin zwar viel von Liebe,

Dankbarkeit, Wohlthätigkeit u. s. w. gesprochen; allein überall gilt das fremde Wohl nur als Mittel für die eigene Lust; selbst die Liebe Gottes, von der Sp. in dem V. Theile mit Begeisterung spricht, ist nur die eigene Lust aus dem Wissen mit der daraus folgenden Hemmung des Begehrens nach anderer Lust. Die Ethik Sp.'s ist deshalb ein blosses System der Klugheit. Ein besonders sittliches Prinzip neben der Selbsterhaltung, ein Handeln, was selbst das eigene Leben einem höheren Zwecke zum Opfer bringt, kennt Sp. nicht; nur die Erwägung, dass die Erhaltung der Nebenmenschen mir selbst nützlich ist, ist bei Sp. der Beweggrund für die milde und gleiche Behandlung derselben; das Recht leitet Sp. nur aus dem Nutzen ab. Im V. Theile der Ethik tritt allerdings die Lust zurück; das Handeln als solches, im Spinozistischen Sinne, wird als das Sittliche hingestellt, und deshalb das Erkennen für das Höchste erklärt. Allein da die Lust mit dem Wesen und der Macht nach Sp. identisch ist, so ist damit im Grunde nichts geändert.

22. L. 14. B. Das Gesetz für die Wiedererweckung der Vorstellungen wird hier auch auf die Affekte ausgedehnt. Dieses widerspricht der Erfahrung. Wenn ich heute im Theater Kopfschmerzen bekomme, so bekomme ich deshalb morgen im Theater nicht abermals Kopfschmerzen. Die Erinnerung oder Vorstellung der Kopfschmerzen wird wiederkehren, aber nicht der Schmerz selbst. Dies gilt für alle Arten der Gefühle und ist eine Folge davon, dass die Gefühle zu den seienden Zuständen der Seele gehören, während die Vorstellungen nur ihr Wissen bilden. Nur weil Sp. diese Unterschiede nicht festhält, konnte er zu dieser falschen Ausdehnung des Gesetzes des Gedächtnisses gelangen. Hier zeigen sich die falschen Folgen falscher Definitionen. Nur wenn die Vorstellungen selbst die Ursache von Gefühlen werden, kann das Gesetz der Gedankenverbindung mittelbar auch auf die Gefühle wirken.

23. L. 15. B. Z. B. E. Hier, wie an vielen Orten würden Beispiele das Verständniss der Lehrsätze sehr erleichtert haben, allein Sp. thut dies nur ungern. Der

L. 15 ist richtig, aber nicht, weil er sich aus L. 14 ableitet, sondern weil hier zunächst eine Vorstellung die andere erweckt, und mittelbar dadurch die gleichen Gefühle wieder eintreten. Deshalb gilt der Satz auch nicht allgemein, sondern nur für solche Gefühle, welche aus Vorstellungen entspringen. Die Sympathien und Anthipathien werden im Uebrigen richtig erklärt; ihr scheinbar Wunderbares liegt nur darin, dass der Fühlende ihren Ursprung sich nicht klar macht.

24. L. 16. B. Der L. ist richtig, aber er ruht nicht auf dem L. 14, welcher falsch ist, sondern auf dem Gesetz der Erinnerung, welche erst mittelbar die Gefühle wach ruft. Deshalb hat auch der Satz eine nur beschränkte Gültigkeit.

25. L. 17. B. E. Der L. 17 ist richtig; aber Sp. widmet diesen sogenannten Schwankungen der Seele nicht die sorgfältige Untersuchung, welche sie verdienen. Sp. begnügt sich, das gleichzeitige Dasein von Schmerz und Freude anzuerkennen und ihre Ursachen darzulegen. Allein nach den eignen Definitionen Sp's. erscheint ein solches Zugleichsein unmöglich. Denn die Freude ist eine Steigerung der Macht zu handeln; der Schmerz eine Minderung der Macht zu handeln. Wenn Beide zugleich eintreten, heben sie sich mithin, wie Plus und Minus, oder wie zwei entgegenstehende Bewegungen zu Null, zur Ruhe auf, und das Ergebniss ist nicht ein Zugleich von Freude und Schmerz, sondern die Indifferenz oder Gleichgültigkeit.

Da diese Folgerung nun der Beobachtung widerspricht, so hätte dies Sp. ein Zeichen sein sollen, dass seine Definitionen von Lust und Schmerz falsch sind; allein Sp. ist viel zu sehr Scholastiker, um durch solche Data der Erfahrung sich in den einmal gesetzten Prinzipien irre machen zu lassen.

Dieses Zugleich von Schmerz und Lust ist überhaupt für die Beobachtung ein Gegenstand von hohem Interesse, und er führt mehr wie Anderes zur Erkenntniss der Seele. Das Weitere darüber ist anderwärts (Philosophie des Wissens I. 62) dargelegt worden. Sp. lässt dies Alles bei Seite. Ueberall ist ihm das Denken die Hauptsache;

das Wahrnehmen oder Beobachten bleibt ihm das Untergeordnete, obgleich jenes Denken doch seinen Stoff nur aus diesem entnimmt. Indem dies aber hier aus unvollständigen Beobachtungen geschieht, erhalten die Begriffe und Lehrsätze jene Einseitigkeit und Unwahrheit, welche sie mit der Wirklichkeit in fortwährende Kollisionen bringen, denen wieder durch Verdrehungen der Worte und Zustände oder durch neue künstliche Hypothesen abgeholfen werden muss.

26. L. 18. B. E. Dieser L. 18 folgt zwar logisch aus II. L. 17, allein da diese Prämisse falsch ist, so ist es auch dieser L. 18. Die Beobachtung lehrt, dass die hier behandelten Fragen gar nicht unter ein Gesetz gebracht werden können, sondern einer Mannichfaltigkeit von Gesetzen unterliegen. So wirkt ein kommendes Ereigniss anders als ein vergangenes; jenes weckt reale, dieses nur ideale Gefühle. Ferner kann dieselbe Erinnerung bald Freude, bald Schmerz bereiten, je nachdem ich sie für sich betrachte oder als Unterlage für die Abschätzung der Gegenwart. Deshalb freut man sich überstandener Gefahren; aber ihre Erinnerung wirkt schmerzlich, wenn sie so lebhaft wird, dass sie als gegenwärtige gelten. Ferner ist das Gefühl aus dem Kommenden in der Regel schwächer als das aus dem Gegenwärtigen; aber oft auch umgekehrt, wenn die Erwartung das Kommende zu sehr ins Angenehme ausgemalt hat. Näheres hierüber ist in des Verfassers Aesthetik I. S. 101, und Philosophie des Wissens I. S. 52 nachzusehn. Sp's. Beobachtungen waren zu beschränkt, um diese Verwickelungen zu beachten, und seine einmal aufgestellten Prinzipien waren zu starr, um diesen Feinheiten sich fügen zu können.

27. E. 2. zu L. 18. Auch diese Definitionen sind bedenklich. Das Wesen der Hoffnung liegt gerade darin, dass sie die Lust aus der kommenden Lust ist. Darin ist ihre Eigenthümlichkeit enthalten; aber nicht, wie Sp. meint, in dem Schwanken zwischen Schmerz und Freude. Deshalb ist Hoffnung und Zuversicht nur im Grade unterschieden. Die Gewissensbisse gehören gar nicht in das Gebiet der Lust und des Schmerzes,

lich ab; da gilt das von dem Menschen durch sein Wollen und durch die Kraft seines Denkens oder seines Körpers Vollführte als Handeln; und jeder Zustand seiner Seele oder seines Körpers, der die Wirkung eines fremden Handelns ist, gilt als ein Leiden, wobei ein Schmerz nicht erforderlich ist. Nach Sp. ist aber das Handeln nicht ein Wollen und nicht die in Aeusserung übergehende Kraft, sondern die logische Folge aus dem Grunde. Handeln und Leiden sind Beides solche Folgen; sie unterscheiden sich bei Sp. nur dadurch, dass bei jenem der Mensch die volle, bei dem Leiden nur die partielle Ursache der Folgen ist.

Jeder Leser empfindet das Unnatürliche dieser Definitionen. Man hat mit dieser gewaltsamen Verdrehung des Wortsinns fortwährend zu kämpfen. Dennoch ist die Consequenz anzuerkennen, mit der Sp. diese Definitionen festhält, und der Begriff des Handelns im Sinne Sp's. gestaltet sich zu dem wichtigsten Begriff seines Systems.

Wenn die ganze zeitliche Reihe des Geschehens innerhalb der einzelnen Attribute nach Art der logischen Folgerungen aus dem Wesen Gottes abläuft, so verliert der menschliche Wille und die menschliche Kraft ihre Bedeutung; Alles vollzieht sich dann nach dem unerbittlichen Gesetz des logischen Schlusses, und aller Unterschied des Geschehens kann nur darin liegen, ob die Folge aus einem Grunde oder einer Ursache vollständig sich ableitet, oder ob andere Ursachen dabei mitgewirkt haben. Im ersten Fall ist die Ursache handelnd, im letzten leidend. Man halte fest, dass nach Sp. nicht die Wirkung handelnd oder leidend ist, sondern die Ursache, je nachdem sie allein oder nur zum Theil die Wirkung zur Folge gehabt hat.

Im gewöhnlichen Sinne würde man Letzteres kein Leiden, sondern nur ein gemeinsames Handeln nennen oder das Leiden immer in die Wirkung verlegen; allein im Sinne Sp's. wäre dies falsch.

Man bemerkt leicht, dass Sp. auch diese Begriffe der Geometrie nachgebildet hat. Sie sind um so bedenklicher, als im Körperlichen nie ein Geschehen aufgezeigt werden kann, was man nicht als die gemeinsame Wirkung mehrerer Ursachen betrachten müsste (*E.* 44). Nach II. D. 7 gelten mehrere Einzeldinge dem Sp. für eines, wenn sie alle

zugleich die Ursache einer Wirkung sind; hiernach ist das Leiden jedes Einzeldinges in solchem Falle ein Handeln ihrer Aller.

4. D. 3. Vermöge des Parallelismus der beiden Attribute ist nach Sp. jeder Affekt sowohl in dem Körper, wie in der Seele; dort ist er ein körperlicher Zustand, hier ein Zustand des Denkens, und zwar ein Vorstellen, wie Sp. später deutlicher sagt (III. L. 2 E. u. L. 11). Deshalb gelten auch die Begriffe des Handelns und des Leidens sowohl von dem Körper, wie von der Seele, und zwar von jedem für sich. Das Handeln der Seele ist deshalb nach Sp. nur das Erkennen oder der Besitz zureichender Vorstellungen, weil aus diesen allein, ohne Mithülfe von Anderen, die Folgen innerhalb des Vorstellens sich ableiten (III. D. 1). Deshalb ist für Sp. jeder Affekt auch ein bewusster.

Macht zu handeln, ist ein dunkler Begriff. Sp. erläutert ihn nicht weiter. Es ist damit nicht das Handeln selbst gemeint, sondern nur die Fähigkeit oder Kraft dazu, ohne ihre Aeusserung. Dieser Begriff ist hier um so bedenklicher, als das Handeln nach Sp. nur in den logischen Folgen aus den Gründen besteht, wobei die Macht von der Ausführung gar nicht zu trennen ist. Nur wenn man das Wollen in das Handeln hineinnimmt, ist eine solche Trennung zwischen Macht und Aeusserung möglich. Trotzdem hat Sp. sich nicht irren lassen. Nach seinen Definitionen bleibt dem Menschen auch im Leiden eine Macht zu handeln; sie wird nur verringert. Der Affekt ist also nach Sp. niemals das Handeln oder Leiden selbst, sondern nur die Vermehrung oder Verminderung der Macht zu handeln. Dennoch gilt diese Veränderung der Macht bei Sp. als ein Handeln, wenn der Mensch die zureichende Ursache von dieser Veränderung ist. Man sieht, zu welchen Verwickelungen schon diese elementaren Begriffe führen.

5. L. 1. B. Auch hier wird der Beweis schwerfällig durch den Rückgang auf Gott; während der L. aus dem Begriff des Zureichenden und des Handelns von selbst folgt, da er mit den Definitionen 1 und 2 tautologisch ist.

Aus dem L. 1. erhellt, dass Sp. kein anderes Handeln der Seele kennt, als die Entwickelung der Folgen aus zureichenden Vorstellungen, d. h. das Handeln der Seele bleibt rein innerhalb ihres Wissens. Das Wollen oder das Begehren tritt bei Sp. ganz zurück und verflüchtigt sich zu einem blossen Vorstellen, wie sich später zeigen wird.

6. L. 2. B. Dieser L. ist nur die Wiederholung von II. L. 6 und 7; er bedurfte deshalb keines besondern Beweises.

7. E. zu L. 2. Hier sucht Sp. die auf der Hand liegenden Einwürfe gegen seine Lehre, dass die Seele keinen Einfluss auf ihren Körper habe, zu widerlegen. Seine Gründe sind schwach. Der erste beweist bloss die Möglichkeit der Hypothese Sp.'s; der zweite, dass der Mensch die Mittel, wodurch die Seele auf den Körper wirkt, nicht kennt, widerlegt diese Einwirkung nicht. Die Naturwissenschaft, insbesondere die Medizin, hat viele Gesetze, wo sie die Mittelursachen noch nicht kennt, und wo dennoch die Einwirkung besteht.

Ferner läuft die Schwäche der Seele nicht parallel mit der Schwäche des Körpers, und das Beispiel von Mondsüchtigen und Träumenden widerlegt nicht die Gegner, weil auch hier ein Wollen besteht, was nur in seiner vollen Wirkung auf den Körper durch besondere Zustände gehemmt ist.

Das Uebrige, was Sp. hier anführt, gehört gar nicht hierher, sondern zur Freiheit des Willens. Diese Freiheit kann fehlen, und dennoch der Einfluss des Willens auf den Körper bestehn; nur um diesen handelt es sich hier. Auch folgt aus diesem Einfluss nicht, dass der Wille allmächtig sein müsse; er kann durch andere Ursachen gehemmt werden.

Die realistische Philosophie erkennt offen an, dass die regelmässige zeitliche Folge unterschiedener Bestimmungen, welche allein das Seiende in der Ursachlichkeit sind, nicht weiter erklärt werden kann. Die Wissenschaft kann hier nicht weiter eindringen, und sie muss sich zuletzt bei der Thatsache solches Geschehens beruhigen. Insbesondere hütet sich diese Philosophie, das Geschehen der Wirkung aus der Ursache als eine solche

Erklärung zu nehmen. Es ist diese Vorstellung so gut, wie die Kraft zwischen Ursache und Wirkung, nur eine Beziehungsform des Denkens, für die das Wahrnehmen keinen Anhalt bietet. Ebenso hütet sich die realistische Philosophie vor dem Auskunftsmittel Sp.'s und Hegel's, welche die Causalität aus der Gemeinsamkeit oder Identität der Ursache und Wirkung erklären wollen; denn anstatt damit die Causalität zu erklären, wird sie durch solche Identität vielmehr vernichtet. — Ist dieses richtig, so ist die Causalität zwischen Leib und Seele nicht wunderbarer wie jede andere; in jeder Art derselben sind Ursache und Wirkung unterschieden, und das Wunderbare ihrer regelmässigen Folge wird durch den minderen Grad dieses Unterschiedes nicht gemindert.

8. L. 3. B. E. Dieser L. 3 wiederholt nur III. L. 1. Die E. zu dem L. erläutert nochmals den Begriff des Zureichenden und dient zur Erläuterung des oben (S. 47) Bemerkten.

9. L. 4. B. Dieser Lehrsatz gehört zu den Ueberresten scholastischer Philosophie. Der Lehrsatz ist werthlos, weil der Begriff der äusseren Ursache völlig schwankend ist. Es kommt eben darauf an, was zu dem Wesen der Sache gerechnet wird. Wenn man den Begriff des Seins in seiner strengen Reinheit nimmt, so fehlt allerdings in ihm das Ende oder das Aufhören, ebenso wie das Anfangen; allein deshalb ist das endlose Sein nicht etwas Wirkliches, sondern eben nur ein Sein, von dem im Denken das Ende abgetrennt worden ist, von dem aber diese Trennbarkeit des Endes in der Wirklichkeit durchaus ungewiss bleibt. Mit solchen Spielen des trennenden Denkens glaubte die scholastische Philosophie die Natur erforschen zu können, und Sp. ist noch ganz von dieser Richtung befangen.

10. L. 5. B. Auch dieser Lehrsatz ist von solcher Natur. Wenn das Entgegengesetzte etwas ist, was das Dasein aufhebt, so ist L. 5 tautologisch mit L. 4.

11. L. 6. B. Hier wird der wichtige Begriff des Strebens (*conatus*) eingeführt, welcher sich dann in das

Begehren umwandelt. Dieser Begriff soll hier aus L. 4 oder L. 5 abgeleitet werden; allein diese führen nur dahin, dass ein Ding sich nicht selbst zerstört; aber das Streben, sich zu erhalten, ist etwas ganz Anderes, von dem blossen Dasein wesentlich Verschiedenes. Aus dem blossen Dasein folgt durchaus nicht, dass das Daseiende sich dem Zerstörenden entgegenstellt, d. h., dass es sich zu erhalten strebt. Dieser Fall liefert ein deutliches Beispiel, wie dergleichen Ableitungen der Folgen aus einer Definition nur durch Erschleichungen und heimliche Herbeiziehungen aus der Erfahrung ein Neues erreichen können.

12. L. 7. B. Nach den vorgehenden L. 4 bis 6 ist das Streben, sich zu erhalten, aus dem Wesen des Dinges abgeleitet; es gehört also zu den Folgen des Wesens oder der Definition, und da die Folgen in der Definition gleichsam eingehüllt enthalten sind (I. L. 16 B.), so kann Sp. sagen, dass Streben und Wesen identisch sind; obgleich dabei auch hier die Identität in einem falschen Sinne von ihm angewendet wird.

13. L. 8. B. Hier tritt der Zirkel deutlich hervor, in dem sich dieser scholastische Gedankengang von L. 4 ab bewegt. Erst wird aus der Wahrnehmung einer endlichen oder vergänglichen Sache Alles abgetrennt, was sich auf ihr Ende bezieht; damit gelangt das Denken zu dem reinen Sein, was natürlich wegen dieser Abtrennung ein Ende nicht mehr an sich haben kann, und daraus wird nun wieder die unbestimmte Fortdauer dieses Seins bewiesen. Die B. zu L. 6 und L. 8 sind deshalb von Wichtigkeit für die Erkenntniss der Methode Sp's.; sie zeigen, dass die geometrische Begründung über die Tautologie nicht hinauskommt. Alles Neue muss offen oder versteckt aus der Erfahrung entnommen werden.

14. L. 9. B. E. Der L. 9 ist nur die Anwendung der allgemeinen L. 4 bis L. 8 auf die Seele, als einen besondern Gegenstand; deshalb kann der Beweis rein durch Schlussfolgerung geführt werden; er enthält deshalb aber auch nichts Neues.

Wichtiger ist die E. Hier wird Wille (*voluntas*)

wieder im natürlichen Sinne gebraucht. Das Verlangen (*Appetitus*) ist nur ein anderes Wort; es ist falsch, wenn Sp. auch ein Begehren in dem Körper annimmt; das Begehren ist ein nur der Seele angehörender, nur durch Selbstwahrnehmung erkennbarer Zustand; im Körper werden nur die Kräfte wahrgenommen (*E.* 3). Nachdem Sp. durch Scheinschlüsse das Begehren, sich zu erhalten, aus dem Wesen jedes Gegenstandes abgeleitet hat, muss dieser Satz natürlich auch für die Menschen gelten, und es folgt dann allerdings, dass nicht das Ziel oder das Gute das Begehren bestimmt oder erweckt, sondern das letzteres jenes bestimmt. Allein alle diese Folgerungen ruhn, wie gezeigt, auf falschen Prämissen; nach der Erfahrung wird das Begehren durch die Gefühle der Lust und der Achtung bestimmt, welche durchaus keinen nothwendigen Zusammenhang mit der Erhaltung des Daseins haben (*E.* 7). Deshalb ist auch der Mensch des Selbstmordes fähig, was nach diesem L. unmöglich wäre.

15. L. 10. B. Dieser Lehrsatz folgt logisch aus den in dem B. angezogenen Prämissen: er ist aber unwahr, weil diese Prämissen unwahr sind.

16. L. 11. B. Vermittelst dieses L. überträgt Sp. den zunächst für den Körper aufgestellten Begriff der Affekte auch auf die Seele. Die Seele stellt nicht bloss die Affekte oder Machtveränderungen des Körpers vor, sondern erleidet auch selbst dergleichen Machtveränderungen und ist deshalb selbst den Affekten unterworfen. Dessenungeachtet ergiebt sich aus dem Späteren, dass diese Seelenaffekte nach Sp. nichts Anderes als Vorstellungen sind.

17. E. zu L. 11. In dieser E. giebt Sp. die wichtigen Definitionen von Lust und Schmerz, von Fröhlichkeit und Traurigkeit. Jene sollen sich auf Seele und Körper beziehn, diese nur auf die Seele. Es ist dies ein Irrthum, der allerdings als Consequenz von Sp's. Principien sich ergiebt; indess lehrt die Beobachtung, dass Freude und Schmerz, wie alle Gefühle, nur in der Seele sind. Sp. war zu der entgegengesetzten Annahme genöthigt, weil die Seele bei ihm nichts ist als die Vor-

stellung ihres Körpers, deshalb muss dem Affekt des Körpers allemal ein Affekt der Seele, oder umgekehrt, entsprechen (III. L. 10 B.).

Sp's. Definitionen der Lust und des Schmerzes sind schon im Alterthume aufgestellt worden, und sie werden noch jetzt vielfach als die wahren behauptet. Es liegt allerdings sehr nahe, die Lust mit einer Steigerung der Lebenskraft, und den Schmerz mit einer Minderung derselben zu identifiziren, weil schon der Instinkt das Schädliche vermeidet, und der Schmerz zum grossen Theil aus Zuständen entsteht, welche der Gesundheit schädlich sind. Allein eine umfassende Beobachtung aller Arten der Lust zeigt, dass diese Definition nicht immer mit den Thatsachen stimmt, wenn man nicht den Schmerz für sich schon als Zeichen des Schädlichen nehmen, also den Beweis sich ersparen will. Auch giebt diese Definition nur die Ursache der Lust und des Schmerzes, nicht diese selbst. Diese Gefühle mögen vielleicht mit solchen Förderungen und Hemmungen des Lebens sich verbinden; allein sie sind nicht diese Förderungen und Hemmungen selbst; vielmehr sind sie durchaus ursprüngliche elementare Zustände, welche durch keine Definition verdeutlicht, sondern nur durch eigene Empfindung und Selbstwahrnehmung erkannt werden können (*E.* 7). Diese Gefühle gehören auch nur der Seele an und nicht dem Körper; selbst wenn man sich in den Finger schneidet, ist der Schmerz nur in der Seele, und im Körper nur die Ursache desselben.

Indem Sp. diese Ergebnisse der Beobachtung verkennt und durch starre Festhaltung seiner Prinzipien übersieht oder verleugnet, ist seine Lehre von den Affekten schon in ihren Grundlagen verschroben und verfälscht, und Sp. kann trotz vieler feiner Beobachtungen im Einzelnen, doch die volle und erschöpfende Wahrheit in diesem wichtigen Gebiete nicht erreichen.

18. Schluss der E. zu L. 11. Diesen letzten Theil der E. kann man nur verstehn, wenn man festhält, dass die Seele, obgleich sie nur die Vorstellung der Zustände ihres Körpers ist, dennoch mit ihrem Körper ausser aller ursprünglichen Verbindung steht, weil beide zu verschiedenen Attributen gehören. Deshalb ist es ganz consequent,

dass das Ende der Seele nie von dem Ende des Körpers kommen kann, sondern nur durch eine andere, ihr entgegengesetzte, d. h. sie aufhebende Vorstellung, die dann nach dem System Sp's. in Gott verlegt werden muss, so weit er von der Vorstellung eines andern Körpers erregt ist. Hier zeigt sich die grosse Künstlichkeit des Systems.

19. L. 12. B. Wenn das Streben, sich zu erhalten, aus dem Wesen jedes Gegenstandes folgt, und wenn die Machtvermehrung zum Wesen gehört, so folgt allerdings, dass jedes Ding nach Machtvermehrung, d. h. nach Fröhlichkeit und Lust strebt. Ebenso folgt aus dem Parallelismus der Körper- oder Seelenzustände, dass die Machtvermehrung des Körpers auch von einer solchen in der Seele begleitet ist. Indem Sp. den Einfluss zwischen Seele und Körper aufhebt, treibt ihn dieses der Erfahrung widersprechende Prinzip in seinem Fortgange immer weiter zu künstlichen Hypothesen, für deren Wahrheit alle Mittel der Prüfung verschwinden.

20. L. 13. B. Z. In L. 12 ist bewiesen, dass die Seele nach der Lust und ihren Ursachen strebt; hier wird bewiesen, dass sie den Schmerz und seine Ursachen verabscheut. Auch hier ist der Beweis nur auf künstlichen Umwegen zu erreichen, welche die Darstellung schwerfällig und unverständlich machen. Insbesondere wird dabei mit dem S t r e b e n Missbrauch getrieben. Ist alle Veränderung im Denken und Sein bloss logische Folge, so ist ein solches Streben durchaus nicht damit zu vereinen. Im Streben liegt ein Ziel, ein Zweck, welcher als das Bestimmende gilt; dieses widerspricht aber der Natur der logischen Folge, und deshalb bleibt die Einführung des Strebens und Begehrens ein durchgehender Widerspruch eines Systems, was die Welt nur als den Abfluss der logischen Folgen aus dem Wesen Gottes anerkennt. Ist dieses logische Abfliessen der Folgen das allgemeine Prinzip der Welt, so kann auch der Mensch davon keine Ausnahme machen, und sein Begehren ist unerklärlich oder damit im Widerspruch. Deshalb ist Sp. auch genöthigt, dieses Begehren so häufig in seiner wahren Natur

sondern zu den Gefühlen der Achtung (*E.* 7) und insbesondere zu den sittlichen Gefühlen, welche den grossen Gegensatz gegen die Gefühle der Lust und des Schmerzes bilden, und deren Natur Sp. gänzlich übersehen und verkannt hat. Deshalb fehlt das sittliche Prinzip bei ihm, und Alles wird auf Lust und Schmerz zurückgeführt.

28. L. 19. B. Auch hier fehlt die feinere Beobachtung und die Unterscheidung zwischen Aufhören der Lust und Eintreten des Schmerzes. Wenn die Ursache der Lust aufhört, folgt nur das Ende der Lust, aber nicht der Anfang des Schmerzes. Deshalb ist auch der Beweis ungenügend; Sp. konnte nicht sagen: »Das Hemmen des »Strebens der Seele oder der Fröhlichkeit erfüllt die Seele »mit Trauer.« Aber solche feinere Beobachtungen lagen ausserhalb Sp.'s Gesichtskreise.

29. L. 20. B. Dieser Lehrsatz ist die Umkehrung von L. 19 und leidet deshalb an demselben Mangel.

30. L. 21. B. Hier behandelt Sp. die Gefühle in dem geliebten Gegenstande, welche das Wesen der Liebe bilden, wie oben (S. 91) gezeigt worden ist. Anstatt sie aber als den Kern der Liebe und als das Ursprüngliche zu nehmen, behandelt sie Sp. nur als das Mittel für die eigene Lust. Diese eigene Lust ist nach Sp. zugleich die Liebe für den Gegenstand, der als Ursache dieser Lust erkannt ist. Deshalb liebt man nach Sp. das Leblose ebenso wie das Lebendige, wenn es nur Ursache einer Lust ist. An sich sind die in dem geliebten Gegenstande dabei vorhandenen Gefühle ganz gleichgültig; nur weil dem Liebenden wegen seiner Lust an der Fortdauer des geliebten Gegenstandes gelegen ist, und diese Fortdauer durch die Fröhlichkeit des geliebten Gegenstandes gesteigert und gesichert wird, deshalb ist auch diese Fröhlichkeit des Geliebten den Liebenden eine Ursache der Lust.

Man kann nicht wohl das Wesen der Liebe tiefer herabziehen, als es hier von Sp. geschieht.

31. L. 22. B. Dieser Lehrsatz ist die consequente Folge von L. 21. Er ist insofern richtiger, wie III.

L. 13. E., als hier ein Jemand, d. h. ein lebendiges Wesen als Ursache der Fröhlichkeit gesetzt ist.

32. E. zu L. 22. Das Wort, was Sp. im Lateinischen vermisst, ist im Deutschen in dem Mitgefühl oder in der Mitfreude vorhanden. Das Wort Gunst (*Favor*) ist hier in seinem Sinne beschränkt; Sp. hätte dieses Gefühl auch Dankbarkeit nennen können.

33. L. 23. B. E. Hier und in dem Folgenden geräth Sp. in eine schwerfällige und pedantische Methode. Sätze, welche einfache Folgerungen aus vorgehenden Lehrsätzen sind und deshalb höchstens in einen Züsatz gehört hätten, werden in die wichtige Form von neuen Lehrsätzen gekleidet und mit umständlichen Beweisen ausgestattet. Beinahe scheint es, als hätte die Freude, das hier die geometrische Beweismethode sich so leicht ausführen lässt, Sp. die Geringfügigkeit des Inhaltes übersehen lassen.

34. L. 24. B. E. Der Neid gehört nicht zum Hass. Im Hass ist die Hauptsache das Gefühl in der Person des Gehassten; sein Schmerz macht dem Hassenden Freude und umgekehrt. Im Neid tritt die Person zurück; es wird nur ein Gegenstand begehrt, den der Andere besitzt, und dessen Besitz deshalb als ein Hinderniss gilt, dass man nicht selbst den Gegenstand besitzen und die Lust daraus geniessen kann. Die Person des Besitzenden kann dabei ganz gleichgültig bleiben, ja, der Neid kann sich selbst auf geliebte Personen ausdehnen; Geschwister beneiden einander, obgleich sie sich lieben; beide Gefühle sind keine unmittelbaren Gegensätze. Sp. kann diese Unterschiede nicht aufnehmen, weil seine Definition des Hasses falsch und zu weit ist.

35. L. 25. B. Dieser L. ist nur eine Folge von III. L. 12 und 13.

36. L. 26. B. Dieses gilt auch für diesen L. und wird deshalb auf das zu No. 33 Bemerkte Bezug genommen.

37. E. zu L. 26. Die Definition des Stolzes ist nicht richtig. Es giebt auch einen berechtigten Stolz,

der sich nicht auf eingebildete, sondern auf wahre Vorzüge stützt; das, was Sp. Stolz nennt, wird gewöhnlich Eitelkeit genannt; nur der Eitle, nicht der Stolze stützt sich auf eingebildete Vorzüge. Die Begriffe der Ueberschätzung *(Existimatio)* und der Verachtung (*Despectus*) gehören weit mehr zu den sittlichen Gefühlen (*E.* 7) als zu denen der Lust. Sp. konnte dies nicht bemerken, da ihm der Begriff dieser sittlichen Gefühle fehlt.

38. L. 27 B. E. Hier sucht Sp. die allgemeine Menschenliebe aus Erinzipien zu beweisen. Dieser Beweis ist dunkel und schwach; denn aus der Aehnlichkeit des Gegenstandes folgt nicht die Aehnlichkeit der Erregung, welche der eigene Körper von diesem Gegenstande erleidet. Auch ist der Affekt nicht diese Erregung selbst, sondern nur der Uebergang von weniger Macht zu mehr Macht oder umgekehrt. Wie dieser Uebergang sich bildlich im Körper darstellen soll, ist unfassbar.

Der Beweis Sp.'s leidet deshalb an vielfachen Mängeln. Vielmehr muss jede Philosophie offen anerkennen, dass die allgemeine Menschenliebe nur aus der Beobachtung abzuleiten ist. Deshalb nennt Aristoteles den Menschen ein politisches Thier. Wäre der Beweis Sp.'s richtig, so müsste er auch für die Thiere gelten; aber bei vielen Arten von diesen, die vereinzelt leben, herrscht Hass statt Liebe zu Ihresgleichen. Die allgemeine Liebe gehört zu den ursprünglichen Bestimmungen der menschlichen Natur, welche nicht bewiesen, sondern nur aus der Erfahrung entnommen werden können. Auf diesem Grundzuge des Menschen ruhen alle Verbände der Menschen und alle Gestaltungen des Verkehrs. Nicht der Nutzen, sondern die Liebe ist der letzte Halt aller Vereinigungen der Menschen. Aber diese Liebe kann allerdings durch eine grosse Zahl anderer Naturwirkungen geschwächt, ja, in das Gegentheil, den Hass, verkehrt werden. Aber der Hass bleibt für den Menschen immer die Ausnahme, welche ihre besondere Begründung fordert.

Die Nacheiferung kann nicht wie das Mitgefühl behandelt und erklärt werden. Vielmehr entspringt dieselbe, wo sie auftritt, aus der Meinung, dass die Andern

ein Gut oder ein Nützliches erstreben. Daraus erst entspringt die Nacheiferung; sie ist keine blinde Nachahmung, selbst nicht bei Kindern. Deshalb tritt sie nicht ein, wo man das von den Andern Erstrebte als etwas kennt, was man selbst nicht mag. Man vergleiche III. D. 33.

39. Z. 1. 2. 3 E. zu L. 27. Diese Folgesätze sind selbstverständlich. Das Wohlwollen (*Benevolentia*) wird von Sp. zu eng gefasst. Es ist überhaupt das aus der Liebe hervorgehende Streben, dem Geliebten Freude zu bereiten und seinen Schmerz zu lindern, und es hat daher seine Quelle keineswegs bloss in dem Mitleiden, d. h. in einem Schmerz des Geliebten.

40. L. 28 B. Dieser L. ist die Folge aus III. L. 12 und 13. Das Unnatürliche in seinem Beweise entsteht nur daraus, dass Sp. keine Einwirkung der Seele auf ihren Körper anerkennt. Deshalb kann nach Sp. das Streben in der Seele es nur bis zu dem Vorstellen des Erstrebten bringen. Die Verwirklichung im Körper oder durch den Körper folgt nicht als Wirkung dieses Strebens oder Wollens und der Macht der Seele über die Glieder, sondern durch den unmittelbaren Parallelismus des Denkens und des Ausgedehnten; deshalb ist mit der Vollendung der Vorstellung in der Seele auch der Gegenstand körperlich da, was zu einer Art von Zauberei der Seele führt, die wunderbarer sich gestaltet als der Einfluss zwischen Seele und Körper nach der gewöhnlichen Meinung.

41. L. 29 B. Der L. erhält erst durch die folgende E. seine Deutlichkeit. Es ist das Ehrgefühl, von der L. 29 handelt. Die Begründung dieses Ehrgefühls im B. auf die blinde Nachahmung ist falsch. Die Lust aus der Ehre gehört zu den ursprünglichen elementaren Gefühlen der Seele und ruht auf einem Mehrsein, als die Andern in irgend einer Richtung und in dem Anerkenntniss dieses Mehrseins durch die Andern (Aesthetik I. S. 98).

42. E. zu L. 29. Der L. 29 ist so unbestimmt gefasst, dass er nicht bloss auf das Ehrgefühl, sondern

auch auf die allgemeine Menschenliebe bezogen werden kann. Obgleich beide Gefühle sehr verschieden von einander sind, stellt sie Sp. doch hier zusammen; unter Humanität ist diese Menschenliebe zu verstehen. Lob und Tadel werden von Sp. mangelhaft definirt; sie sind vielmehr blosse Urtheile über das Handeln eines Andern, welche sich auf eine Regel oder ein Ziel stützen, an dem die Handlung gemessen wird. So das Lob eines Schauspielers, eines Reiters wegen seiner Fertigkeit. Hier ist von eigener Freude des Lobenden keine Spur; ja, man verlangt ausdrücklich für das lobende Urtheil Unparteilichkeit, d. h. das Fernbleiben eigenen Interesses und eigener Lust.

Lob und Tadel beziehen sich ausserdem auf das sittliche Handeln; hier können sie sich mit Achtung oder Verachtung gegen den Handelnden verbinden, welche Gefühle aber keine Verwandtschaft mit der Lust haben (S. 95.)

43. L. 30 B. E. Nach diesem L. ist die Lust aus der Ehre nur die Folge des zunächst aus blindem Nachahmungstrieb entspringenden ehrgeizigen Handelns; in Wahrheit ist aber diese Lust aus der Ehre und dem Ruhm das Erste und das, was den Menschen zu dem ehrgeizigen Handeln treibt. Ruhm und Ehre sind deshalb nur im Grade unterschieden. Selbstzufriedenheit und Reue sind Gefühle sittlicher Natur, und deshalb sind ihre hier gegebenen Definitionen unrichtig.

44. L. 31 B. Z. E. Der L. 31 legt ebenfalls zu viel Gewicht auf die blinde Nachahmung, welche bei Erwachsenen und Verständigen viel weniger wirksam ist, als Sp. meint. Das Gefühl in dem Z. ist kein Ehrgeiz, sondern Herrschsucht, eine Besonderung der Lust aus der Macht; es hat mit der Ehre nichts zu schaffen; Sp. vermischt sie, weil er überhaupt bei der Eintheilung der Gefühle in Lust und Schmerz stehen bleibt und die elementaren Arten Beider nicht näher entwickelt. Das Weitere hierüber ist in des Verfassers Aesthetik I. S. 97 dargelegt. Da die Lust aus der Macht über Andere durch die Ohnmacht dieser Andern begründet wird, so ist es natürlich, dass die Andern den Herrschsüchtigen hassen, als die Ursache ihrer Ohnmacht. Hierauf be-

ruht zum Theil der Reiz der Freiheit. Diese Lust der Selbstbestimmung, diese Lust aus der Macht an sich und ohne Rücksicht auf ihre Folgen, ist eines der wichtigsten Gefühle in dem Leben des Einzelnen und der Völker. Es gehört zu den elementaren Lust-Gefühlen, kann sich aber mit sittlichen Gefühlen verbinden. Sp. erwähnt dieses wichtige Gefühl gar nicht, obgleich selbst die Nothwendigkeit alles Geschehenden, welche Sp. behauptet, mit diesem Gefühle sich verträgt. Auch hier zeigt sich der Mangel umfassender Beobachtung bei Sp.

45. L. 32 B. E. Dieser L. behandelt einen Collisionsfall von Lust und Schmerz. Es hängt von den besonderen Umständen ab, welches Gefühl das stärkere sein und das Handeln bestimmen wird. Ist der Andere uns gleichgültig, so wird der L. richtig sein; lieben wir ihn aber, so ist er falsch; einem geliebten Mädchen wird bekanntlich auch das Werthvollste geopfert. Das Mitleid kann allerdings durch Neid nicht getrübt werden, sondern nur die Mitfreude, weil man einen Andern nicht um das Schmerzliche, sondern nur um das Erfreuende beneiden kann. Allein die Folgerung in der E. für die Allgemeinheit des Neides ist falsch. Es hängt eben davon ab, ob der Neid nicht durch die Mitfreude (Liebe) gehemmt wird, wie unter Freunden, Eheleuten und in allen engeren Kreisen des Lebens der Fall ist.

46. L. 33 B. Hier sucht Sp. das in der Liebe liegende Verlangen nach Gegenliebe zu beweisen. Die Frage ist von hohem Interesse und wird in den philosophischen Systemen viel zu leicht und meist als selbstverständlich behandelt. Sp. thut dies zwar nicht; allein sein Beweis ist ungenügend. Die Liebe treibt nach Sp.'s Ausführung allerdings zur Erhaltung des Geliebten, also auch zur Erfreuung desselben; aber woher diese Freude kommt, ist nach Sp. gleichgültig, weil jede Art der Freude schon die begehrte Wirkung enthält. Die besondere Freude der Gegenliebe ist also nicht bewiesen. Bei der Künstlichkeit des Systems ist dies nicht zu verwundern. Dies Verlangen nach Gegenliebe erklärt sich viel einfacher daraus, dass nur dadurch die in der unerwiderten Liebe enthaltene Abhängigkeit von dem Ge-

liebten aufgehoben und das natürliche Gleichgewicht zwischen beiden Theilen hergestellt wird (Aesthetik I. S. 99).

47. L. 34 B. In diesem L. wird die Lust aus der Gegenliebe mit der Lust aus der Ehre vermischt, obgleich beide wesentlich verschiedene elementare Gefühle sind. Die Ehre, der Ruhm beruht nur auf der Anerkennung Unserer durch die Andern (Aesthetik I. 98), wobei von Liebe zu diesen Andern keine Rede ist; im Gegentheil ist diese Anerkennung durch Feinde, oder der von unsern Feinden uns gezollte Ruhm, erfreuender als der von den Freunden.

48. L. 35 B. E. Die hier gegebene Erklärung der Eifersucht bleibt mangelhaft, weil die Grundbegriffe bei Sp. mangelhaft sind. Die Eifersucht ist allerdings der Schmerz aus der mangelnden Gegenliebe und der Neid, weil ein Anderer diese Gegenliebe gewonnen hat. Aber sie hebt deshalb nicht die Liebe zu dem Geliebten auf, da diese Liebe gar nicht von dessen Gegenliebe bedingt ist; im Gegentheil, die Eifersucht ist von der Fortdauer der Liebe bedingt. Verwandelt sie sich, wie Sp. meint, in Hass gegen die Geliebte, so wäre damit vielmehr die Eifersucht gehoben. Denn der Hassende fordert keine Gegenliebe.

49. L. 36 B. Z. E. Auch dieser Lehrsatz geräth ins Kleinliche und verfehlt den vollen Begriff der Sehnsucht (*Desiderium*). Man kann darunter allgemein das Begehren nach der Verwirklichung einer vorgestellten Ursache der Lust verstehen; gewöhnlich wird aber die Sehnsucht auf die Liebe bezogen und ist das Verlangen nach der Gegenwart des Geliebten. Es handelt sich also dabei nicht, wie Sp. meint, um Nebendinge, um Nebenumstände, sondern um die Hauptsache, um die Gegenwart des Geliebten selbst. Man sehnt sich nach der Geliebten, aber nicht nach der Kleidung, in der, oder nach dem Ort, wo man sie das erste Mal gesehen hat. Nur zufällig und geringfügig können diese Umstände das Gefühl mit bestimmen.

50. L. 37 B. Der L. spricht eine triviale Wahrheit aus, d. h. einen Satz, den Jeder stündlich an sich

selbst erfährt. Dessenungeachtet ist das Unternehmen Sp.'s, diesen Satz *a priori* zu beweisen, schwierig. Seine Wahrheit kann vielmehr nur aus der Beobachtung entnommen werden, und es zeigt sich dann, dass der Satz sorgfältiger gefasst werden muss, als hier geschehen ist.

Wenn die Traurigkeit in einer Verminderung der Macht zu handeln besteht, und diese Macht das Wesen des Menschen bildet, und das Streben oder Begehren nur das Wesen selbst ist (III. L. 7), so muss durch die Traurigkeit auch das Begehren des Menschen geschwächt werden, und es tritt also das Gegentheil von dem ein, was Sp. behauptet. Man bemerkt sofort, dass es nicht logisch ist, wenn Sp. sagt: »Die Traurigkeit widerspricht dem »Streben, und deshalb strebt der Mensch sie zu ent»fernen.« Nur weil der Satz nach der Erfahrung richtig ist, übersieht man das Lückenhafte dieses Beweises.

Was ferner die Fröhlichkeit anlangt, so weckt sie gar kein Begehren, sie ist eben das Ziel des Begehrens, mit dessen Erreichung es erlischt. Es kann sich vielleicht ein Streben einfinden, die Ursache der Fröhlichkeit sich zu erhalten; aber dies entspringt nicht aus der Fröhlichkeit, sondern aus der Furcht, sie zu verlieren, d. h. in der folgenden Zeit nicht zu haben; also aus einem Schmerze, und dieses Begehren tritt deshalb da nicht auf, wo der Besitz für sicher gehalten oder an den Verlust nicht gedacht wird.

51. L. 38 B. Dieser L. widerspricht in seiner Allgemeinheit der Erfahrung, und der Beweis gelingt Sp. hier nur deshalb, weil er früher den Hass falsch definirt hat. Man hasst nicht jeden Menschen, der eine Ursache des Schmerzes ist; oft steigt vielmehr die Liebe durch die Kälte der Geliebten oder durch die Schmerzen, welche sie dem Liebenden bereitet.

Auch folgt nach Sp.'s Lehre aus der Hemmung des Begehrens noch keine Traurigkeit; diese ist vielmehr nur eine Veränderung der Macht zu handeln, welche nach dem B. des vorigen L. mit dem Streben sich zu erhalten nicht identisch ist.

52. L. 39 B. E. Dieser L. anticipirt die erst später in Theil IV. folgende Lehre von der Collision der Gefühle

und Begehren. Deshalb bleibt auch der Beweis mangelhaft, obgleich der L. wahr ist. Die Collision der Begehren und die Beurtheilung ihrer Stärke erfordert eine sehr eindringende Untersuchung, welche erst später folgt.

Unter Gut versteht man im gewöhnlichen Sinne die äussere Ursache einer Fröhlichkeit, nicht diese selbst, und ebenso unter Uebel die Ursache des Schmerzes, nicht diesen selbst. Auch hier setzt sich Sp. zu leicht über diesen wohlbegründeten Unterschied hinweg. Wenn das Gute und Ueble nach Sp. identisch ist mit Freude und Schmerz, so sind seine hier gegebenen Definitionen andere wie früher. Hier wird das Gute und Ueble oder Freude und Schmerz aus dem Begehren abgeleitet; früher wurden sie als Steigerung oder Minderung der Macht zu handeln definirt. Dieses sind Nachlässigkeiten, die bei Sp. am wenigsten erwartet werden. Gut und schlecht haben hier keine Beziehung auf das Sittliche, sondern nur auf Lust und Schmerz. Sp. kennt kein besonderes Prinzip des Sittlichen, wie sich später zeigen wird.

53. L. 40 B. E. Z. 1. Dieser L. ist in dieser Allgemeinheit nicht wahr; er berührt, wie andere in diesem Theil III. nicht mehr einfache Gefühle und Begehren, sondern Collisionsfälle widerstrebender Gefühle und Begehren, und solche Collisionen lassen sich nie in dieser Weise durch Regeln entscheiden, weil Alles von der unterschiedenen Stärke der collidirenden Gefühle abhängt. Wo deshalb eine starke Liebe besteht, oder bei gutmüthigen Menschen, wird der Hass keinen Gegenhass erwecken.

Auch ist der B. nur auf die Nachahmung der Affekte gestützt (III. L. 27), während der Gegenhass offenbar nicht aus einer solchen kindischen Nachahmung des Gegners entspringt. Sp. erkennt dies in der E. selbst an.

54. Z. 2 B. E. zu L. 40. Sp. giebt hier eine sinnreiche Erklärung, weshalb die Rache sich zunächst in Wiedervergeltung des gleichen Uebels geltend macht.

Der Begriff des Zornes (*Ira*) ist hier entstellt und mit Hass identificirt; denn in diesem liegt schon das Streben, dem Gehassten zu schaden, wie Sp. in III. L. 26 selbst dargelegt hat. Zorn hängt aber mit dem Hass

im gewöhnlichen Sinne gar nicht zusammen; Hass ist eine dauernde Gemüthsstimmung; Zorn ist eine vorübergehende Aufwallung, ein Affekt im eigentlichen Sinne, welcher Unterschied im Gegensatze zur kalten Ueberlegung bei Sp. unbeachtet bleibt. Deshalb gehört Zorn weit mehr zur Rache und unterscheidet sich von dieser nur durch die Hitze des Affekts; die Rache handelt mit Ueberlegung.

55. L. 41. B. Z. E. Das unter No. 54 Bemerkte gilt auch hier; der L. 41 ist nicht unbedingt wahr; es kommt auf die vergleichsweise Stärke der collidirenden Gefühle an. Die Definition der Dankbarkeit ist zu weit und fällt mit der Gegenliebe zusammen. Dankbarkeit ist allerdings eine Art der Liebe; ihr Eigenthümliches liegt nur darin, dass sie durch eine Wohlthat erweckt ist und mit deren Erwiderung erlischt. Auch die Definition der Grausamkeit ist nicht richtig. Sie ist nicht davon bedingt, dass zugleich eine Liebe statt hat, sondern lediglich davon, dass aus Mangel an Mitgefühl der einem Andern zugefügte Schmerz über das nothwendige Maass ausgedehnt wird. Hat der Misshandelnde dabei zugleich Freude an diesem Schmerz des Andern, so nennt man es Bosheit.

56. L. 42 B. Der Beweis dieses an sich unzweifelhaften L. leidet, wie viele dieses Theiles, an Schwerfälligkeit in Folge der falschen Definitionen der elementaren Gefühle. Die Undankbarkeit erregt übrigens bei dem Wohlthäter weniger Schmerz, als sittliche Empörung; das Gefühl gehört also nicht zu den Lust- und Schmerzgefühlen, sondern zu denen der Achtung (*E.* 7).

57. L. 43 B. L. 44 B. E. Das zu No. 56 Bemerkte gilt auch für L. 43 und 44. Der L. 44 wird durch die Erfahrung in dieser Allgemeinheit nicht bestätigt, und der Beweis gelingt nur deshalb, weil Sp. den Hass fälschlich als eine Traurigkeit behandelt, während er ebenso oft auch eine Quelle der Lust ist, genau wie die Liebe. Beide unterscheiden sich nicht durch Lust und Schmerz, sondern dadurch, dass die Gefühle bei ihnen durch die entgegengesetzten Ursachen erweckt werden.

Der Liebende erfreut sich über die Lust des Geliebten; der Hassende betrübt sich über die Lust des Gehassten.

Die Consequenzen, welche Sp. in der E. aus diesen L. und Beweisen zieht, sind ganz richtig, und wenn er dabei auf Widersinnigkeiten geräth, so hätte ihn dies vielmehr auf die Unrichtigkeit der Prämissen aufmerksam machen sollen.

58. L. 45 B. Wenn der Hass, wie zu No. 57 bemerkt worden, nicht immer als Traurigkeit behandelt werden kann, so fällt auch der auf dieser Auffassung beruhende Beweis des L. 45.

59. L. 46 B. Der Beweis des L. 46 ruht auf III. L. 16. Dieser L. hat aber, wie zu No. 24 gezeigt worden, nur eine beschränkte Gültigkeit; deshalb gilt auch L. 46 nicht allgemein. Insbesondere kann, wenn auch ein solches Gefühl sich zunächst erhebt, es bei dem verständigen Menschen sehr leicht durch die Erwägung seiner Grundlosigkeit beseitigt werden.

60. L. 47 B. E. Auch L. 47 ist in dieser Allgemeinheit nicht richtig. Starker Hass hebt die Regel der allgemeinen Menschenliebe völlig auf; deshalb empfindet der stark Hassende bei dem Schmerz oder der Demüthigung des Gehassten nur Freude, ohne Beimischung von Schmerz.

Die Erinnerung und Erzählung vergangener Gefahren oder Uebel kann allerdings bald mit Lust, bald mit Schmerz sich verbinden; aber nicht deshalb, weil, wie Sp. meint, in der Erinnerung an sich die Gegenwart des Uebels vorgestellt werde, sondern weil die dabei gebotene Vergleichung mit der Gegenwart das Urtheil über die Lust derselhen zu ihren Gunsten verrückt. Bleibt diese Beziehung bei Seite, versinkt der Mensch mit Vergessung der Gegenwart gänzlich in die schmerzlichen Bilder der Vergangenheit, so wirken diese Bilder schmerzlich, aber als Bilder, keine realen, sondern ideale Schmerzen (Aesthetik I. 102).

61. L. 48 B. Dieser L. 48 erscheint ziemlich trivial; Sp. hat ihn nur aufgestellt, weil er ihn zum Beweise des L. 49 braucht.

62. L. 49. B. E. Wenn die Menschen nach der gewöhnlichen Meinung für frei gehalten werden, so bleibt für das Unfreie nur das Thierreich und das Leblose. Gegen letzteres besteht nach der Erfahrung weder Liebe noch Hass; und wenn die Definitionen Sp.'s dennoch dahin führen, so hätte dies Sp. vielmehr gegen die Richtigkeit seiner Definitionen bedenklich machen sollen. Auf Thiere dehnen sich die Affekte nur dann aus, wenn man sie wie menschliche Wesen behandelt. Hieraus erhellt, dass die allgemeine Menschenliebe nicht in der Weise, wie es in der E. geschieht, begründet werden kann.

63. L. 50 B. E. Der Lehrsatz 50 und sein Beweis bedürfen keiner Erläuterung. Wichtiger ist der Satz in der E., dass man das Gehoffte leicht glaubt und das Gefürchtete schwer glaubt. Dieser Satz hat die Erfahrung für sich; aber der Beweis, den Sp. hier dafür bietet, ist ungenügend. L. 25, auf den sich Sp. beruft, spricht nur von dem Begehren nach dem Gehassten; aber Glauben ist etwas anderes wie Begehren. Nach realistischer Auffassung gehört das Begehren zu den seienden Zuständen der Seele, das Glauben zu den Wissensarten (*E.* 60). Im Glauben ist die Gewissheit (*E.* 59) enthalten; diese hat ihre bestimmten Ursachen, und zu diesen gehören auch die Gefühle der Lust, und deshalb allein steigert die Lust aus der Hoffnung den Glauben an ihre Erfüllung über das natürliche oder gegenständliche Maass.

64. L. 51 B. Durch diesen L. 51 wird die Gesetzlichkeit in den Affekten, welche Sp. bis jetzt festgehalten und in ihrer Besonderung dargelegt hat, wieder völlig vernichtet oder wenigstens zu einer für den Menschen unerkennbaren gemacht. Der Beweis bleibt dabei mangelhaft, da der Unterschied in den menschlichen Körpern der Einzelnen nicht bewiesen, sondern nur vorausgesetzt ist. Sp. versäumt, diese Unterschiede der Personen selbst weiter zu verfolgen und auf Gesetze zurückzuführen. Es ist richtig, dass die äussere Ursache nicht allein das Gefühl als Wirkung bedingt, sondern dass noch eine zweite in der Person des Fühlenden enthaltene Ursache dabei mitwirkt. Es ist dies mit einem

allgemeinen Namen die Empfänglichkeit (Aesthetik I. 105). Allein diese unterliegt ebenso festen Gesetzen wie jene äussern Ursachen, und es ist möglich, diese Gesetze zu ermitteln und auf diese Weise durch die Verbindung beider wirkenden Ursachen jene anscheinende Zufälligkeit der Gefühle zu beseitigen. Ein Anfang dazu ist von dem Verfasser in seiner Aesthetik I. 105 gemacht worden. Sp. hat dies völlig verabsäumt und damit die praktische Brauchbarkeit der in diesem Theile aufgestellten Gesetze selbst gehindert. Auch hier zeigen sich die Mängel einer Methode, welche über dem Denken und Beweisen die Beobachtung verabsäumt.

65. E. zu L. 51. Sp. geht zu weit, wenn er behauptet, das Urtheil über die Neigungen, Temperamente und Charaktere der Menschen stütze sich lediglich auf die individuelle Gefühlsweise des Urtheilenden. Es mag dieser Moment sich oft in das Urtheil mitbestimmend einmischen; allein bei verständigen Personen tritt es zurück gegen das allgemeine Maass, was sich aus dem Durchschnitt Aller und aus der allgemeinen Sitte ergiebt. Deshalb kann ein Historiker über die Tapferkeit eines Soldaten ganz richtig urtheilen, wenngleich er selbst zu den furchtsamen Personen gehört. Sp. leidet an einer den Philosophen oft anhängenden Verachtung dessen, was man öffentliche Meinung oder die Stimme des Volkes nennt. Indem die einsame Speculation den Philosophen weit abführt von dem Vorstellen des gewöhnlichen Lebens, vergisst er leicht, dass er selbst auf grösseren Abwegen sich befindet als jenes, und dass die allgemeine Stimme, als das Ergebniss der Beobachtungen von Jahrtausenden, mehr Beachtung verdient, als der Philosoph in seiner Ueberhebung ihr zugestehen mag. Die Definitionen der Reue und der Selbstzufriedenheit sind fehlerhaft, da sie zu den sittlichen Gefühlen gehören, welche mit Lust und Schmerz nichts zu thun haben.

66. L. 52 B. Sp. kommt in diesem L. und seiner Erläuterung zu einer Frage von hoher Wichtigkeit. Obgleich Sp. nach dem Bisherigen keine andern Affekte kennt als die der Freude und des Schmerzes, so führte ihn die Beobachtung doch auch zu Zuständen, welche

zwar auch zu den Gefühlen gehören, aber doch weder Lust noch Schmerz enthalten. Es sind dies jene Gefühle, die man im Mangel eines bessern Wortes mit dem Namen der Achtungs-Gefühle bezeichnen kann (*E.* 7), und zu denen auch die sittlichen und religiösen Gefühle gehören. Es ist ein Verdienst Kant's, diesen Gegensatz der sittlichen Motive gegenüber denen der Lust wieder zur vollen Erkenntniss gebracht zu haben. Ein Jeder macht schon an sich selbst die Erfahrung, dass sein Handeln nicht ununterbrochen durch die Motive des Nutzens und der Lust bestimmt wird, sondern dass Fälle eintreten, wo sein Entschluss und sein Handeln durch die Achtung vor dem sittlichen Gebot bestimmt wird, und dass dies selbst da mitunter geschieht, wo die Motive der Lust auf das Stärkste dagegen sind. Diese eigenthümliche Natur der sittlichen Gefühle hat Sp. in ihrer Reinheit und Allgemeinheit nicht erkannt; er sucht überall diese sittlichen Motive aus denen der Lust und des Nutzens abzuleiten und darin aufzulösen. Dies geschieht nun auch hier, und darin liegt der Mangel dieser Sätze und Beweise. Sp. hat in dem Zustand der Bewunderung richtig das elementare Gefühl der Achtung erkannt; er giebt auch eine Ableitung dieses Gefühls, die der Wahrheit nahe kommt; allein durch die Mängel seiner Grundbegriffe ist er genöthigt, auch diese Achtungsgefühle auf Gefühle der Lust und des Schmerzes zurückzuführen und deshalb grösstentheils falsch zu definiren.

Der L. 52 behandelt an sich nur die Aufmerksamkeit. Diese ist kein Gefühl, sondern eine Wissensart (*E.* 58), und Sp. bemerkt richtig, dass die Stärke der Vorstellung steigt, wenn die Zahl der daneben gegenwärtigen Vorstellungen in der Seele abnimmt, oder wenn der Gegenstand ein neuer ist. Was Sp. als Beweis dieser Sätze bietet, ist kein Beweis, sondern nur die Aufnahme dieser Sätze aus der Erfahrung. Man vergleiche III. D. 4 unten.

67. E. zu L. 52. In dieser E. springt nun aber Sp. von der Wissensart oder von der Aufmerksamkeit zu etwas ganz Anderem über. Die Zustände der Bewunderung sind kein Wissen, keine Aufmerksamkeit, sondern

Gefühle, mit denen sich nur folgeweise die aufmerksame Betrachtung des Bewunderten verbinden kann. In der Bewunderung liegt die Lähmung des Ichs, während in den Lustgefühlen die Stärkung des Ichs enthalten ist; dabei kann sich die Aufmerksamkeit und das Neue mit beiden verbinden. Das Nähere kann hier nicht dargelegt werden; es wird in dieser Beziehung auf des Verfassers Asthetik I. 111 verwiesen. Dort ist auch ausgeführt, dass die Ehrfurcht ihre Grundlage nur in der Erhabenheit, d. h. in der unermesslich grossen Kraft eines gegenüberstehenden Wesens hat. Die sämmtlichen Definitionen, die Sp. hier von einzelnen Gefühlen giebt, leiden daran, dass er das in ihnen enthaltene sittliche Gefühl in seiner eigentlichen Natur verkennt und auf Lust- oder Schmerzgefühle zurückzuführen sucht. Insbesondere mangelhaft ist die Definition der Verachtung. Sie ruht nicht auf einem Fehlenden sondern auf einem Wirklichen, Positiven, womit sich der schwache Mensch der erhabenen Macht der Autoritäten entgegenstellt und seinen Willen festhält (Aesthetik I. 117).

68. L. 53. B. Z. Dieser L. ist erfahrungsmässig wahr; Sp. behandelt hier die Lust aus der Macht und die Lust aus dem Leben oder Dasein an sich (Aesthetik I. 101); allein der Beweis, den Sp. giebt, ist ungenügend. Denn nach III. L. 11 ist Freude nur der Uebergang zu grösserer Macht; ändert sich die Macht zu handeln nicht, so kann keine Freude entstehn, und folglich kann auch die Betrachtung dieser Macht keine Freude enthalten, wie hier behauptet wird.

69. L. 54. B. Dieser L. 54 ist nur die Wiederholung früherer Lehrsätze, insbesondere des L. 12 und L. 26 III.; L. 54 dient nur zur Vorbereitung von L. 55.

70. L. 55 B. Z. 1. 2. E. Der Beweis des L. 55 leidet an demselben Mangel, der bei L. 53 gerügt worden ist. Die blosse Ohnmacht ist noch kein Schmerz; diese liegt nur in dem Uebergang aus einer grössern zu einer geringern Macht. Nicht die Ohnmacht oder Schwäche als ein sich gleich bleibender Zustand, sondern die Verminderung der Macht ist nach Sp. die Traurigkeit. Die

Zustände der Niedergeschlagenheit und Selbstzufriedenheit sind weit mehr sittlicher Natur. Die in der E. zu Z. 1 besprochenen Gefühle ruhen auf der Lust aus der Macht und aus der Ehre. Indem die Ehre auf einem Vorzuge vor den Andern beruht, folgt daraus leicht der Neid und die Selbstüberschätzung. Dessenungeachtet kann man nicht mit Sp. sagen, dass die Menschen von Natur zum Hass und Neid geneigt sind; das gilt nur, so weit sie von Ehrgeiz erfüllt vorgestellt werden; allein neben dem Gefühl für Ehre besteht noch eine grosse Zahl anderer Gefühle in dem Menschen, welche jenem die Wage halten, so dass jener Schluss unrichtig ist.

Wenn die Menschen die Andern nicht um ihre Tugend beneiden, so liegt dies nicht in dem von Sp. angeführten Grunde, sondern in der Natur der Tugend selbst. Sie ist ein sittlicher Zustand und insofern dem Neid entgegengesetzt; und es wäre deshalb ein Widerspruch, wenn man aus einem Laster nach der Tugend verlangte. Der Neid kann sich wohl auf die aus der Tugend hervorgehenden Vortheile richten, wie Ehre, Vermögen, aber nicht auf die Tugend an sich.

71. L. 56 B. E. In L. 51 ist gesagt, dass die Affekte nach der Eigenthümlichkeit des Menschen verschieden sind. Hier folgt das Zweite, dass die Affekte auch nach der Eigenthümlichkeit der sie erweckenden Gegenstände sich unterscheiden. Der B. des Sp. dafür ist in seinem Sinne richtig; er ruht auf seinen selbst gemachten Definitionen. Nach der Beobachtung ist der L. 56 jedenfalls in dem Umfange, wie er gestellt ist, nicht wahr. So wie schon in der körperlichen Welt ein bestimmtes Ergebniss, z. B. das Gleichgewicht einer Wage, ebenso gut durch ein Gewicht von Eisen wie von Blei erreicht werden kann und von dem Unterschied des Metalls nicht berührt wird, so kann auch ein Gefühl für die Unterschiede verschiedener es erweckender Gegenstände unempfindlich sein. Nach dem wahren Begriff hat die Folge (Wirkung) mit der Ursache nichts gemein; mithin auch das Gefühl nichts mit seiner Ursache. Nur die Beobachtung kann hier belehren, und diese bestätigt den L. 56 bei den Gefühlen nur bis zu einem gewissen

Grade. Für das Begehren ist dagegen der L. 56 geradezu falsch, weil dies an sich nur Unterschiede der Stärke und der Dauer kennt, aber keine weitere Besonderung. Das Begehren nach einer Flasche Wein ist, abgesehen von der Stärke und Dauer, genau dasselbe, wie das Begehren nach einem Orden und das Begehren, einem Armen zu helfen. Der Unterschied in den begehrten Gegenständen wirkt keinen Unterschied in dem Begehren selbst.

72. L. 57 B. E. Dieser Lehrsatz 57 ist nur eine Verallgemeinerung von L. 51; er hätte deshalb vor diesen gehört. Sp. kann den Beweis nur dadurch führen, dass er hier nicht bloss das Begehren mit dem Wesen eines Dinges identificirt, sondern auch die Traurigkeit und Fröhlichkeit mit dem Begehren für ein und dasselbe erklärt. Diese Methode, welche Sp. so häufig anwendet, ist verwerflich; es kann sein, dass das Eine mit dem Andern untrennbar verbunden ist, dass das Eine die Ursache des Andern ist; allein daraus folgt noch keine Identität Beider, welche, wenn sie wirklich vorhanden wäre, alle Unterscheidung Beider unmöglich machen würde. Ebenso hebt der Unterschied in der Besonderung nicht das Dasein eines Gemeinsamen auf; so kann in der Lust des Pferdes und des Menschen, wie in der Lust des Betrunkenen und des Philosophen sehr wohl neben dem Besondern auch ein gemeinsamer oder gleicher oder allgemeiner Bestandtheil enthalten sein; ja, er muss darin enthalten sein, weil sonst diese Zustände nicht sämmtlich als Lust gelten könnten. Dergleichen Betrachtungen, wie sie Sp. hier bietet, haben deshalb keinen Werth, weder für das Erkennen noch für das Handeln.

73. L. 58 B. L. 59. B. E. Der L. 58 folgt unzweifelhaft aus den Definitionen des Sp. Wenn die Macht zu handeln die Freude ist, so muss natürlich diese Freude in einem Zustande reinen Handelns auch enthalten sein.

Nur das eine Bedenken bleibt, dass nach III. L. 11 die Freude nicht in der Macht an sich, wie hier behauptet wird, sondern nur in ihrer Vermehrung enthalten ist, wie Sp. auch später III. D. 2 und 3 ausdrücklich an-

erkennt. Dieser Mangel des Beweises ist schon früher gerügt. Deshalb bleibt auch der B. von L. 59 ungenügend. Auch die Verminderung der Macht zu handeln oder zu denken lässt noch eine solche Macht zu handeln an sich bestehen; sie vermindert sie bloss; die Seele bleibt also auch in und während dieser Verminderung noch handelnd oder denkend, und demnach wäre die Traurigkeit überhaupt und selbst als leidender Zustand unmöglich. Verträgt sich aber die Traurigkeit mit dem Handeln, so kann wieder L. 59 nicht bestehn.

Wenn nach realistischer Auffassung das Handeln der Seele oder ihr Erkennen für sie nur eine Lust und kein Schmerz ist, so liegt dies darin, dass diese Erkenntniss ein neues Wissen oder eine Bethätigung der Macht enthält, mithin die Lust aus dem Wissen und aus der Macht gewährt (Aesthetik I. 97). Es ist diese Lust aber keine Eigenthümlichkeit des Erkennens. Dieselbe Lust ist in der Neugierde und in vielen Spielen der Kinder enthalten.

In der E. behandelt Sp. die Tugenden, welche nach seiner Ansicht aus der Thätigkeit der Seele entstehen; wo mithin die Seele handelt oder, was dasselbe bei Sp. sagt, wo die Vernunft sie leitet. Dies ist ein neues Prinzip, was Sp. hier nur beiläufig erwähnt; erst im IV. und V. Theile wird es entwickelt. Sp. führt durch dieses Prinzip des Handelns, welches als solches schon die Tugend sein soll, einen Gegensatz gegen das Prinzip der Selbsterhaltung und des Nutzens ein, was er bisher allein behandelt hat. Diesen Gegensatz beseitigt Sp. auch später nicht vollständig; es kann hier vorläufig nur angedeutet werden, dass das vernünftige Handeln nach Sp. mit dem auf die Lust und den Nutzen gerichteten Handeln in dem Inhalte zusammenfällt.

74. E. zu L. 58. In dieser E. kommt Sp. auf die oben (S. 107) erwähnte Empfänglichkeit als der zweiten Bedingung neben der äussern Ursache für die Entstehung der Gefühle. Er bleibt aber bei einem vereinzelten Falle stehen, ohne in die Tiefe und Bedeutung dieser Bedingung irgend näher einzugehen, obgleich keine Ethik ohnedem begründet werden kann (Aesthetik I. 105.). Auch hier zeigt sich Sp.'s Eigenthümlichkeit; als Sohn der scholastischen Philosophie vertraut er nur dem

Denken; die Bedeutung des Wahrnehmens wird noch völlig verkannt, obgleich es doch bei jedem Schritt zu Hülfe geholt werden muss.

75. Definitionen der Affekte. Sp. verlässt hier seine streng geometrische Methode und wiederholt in freierer Weise noch einmal den Inhalt des dritten Theiles. An sich zeigt dies einen Mangel in der vorgehenden Darstellung an. Die Geometrie kennt solches Verfahren nicht. Zum grössten Theil giebt Sp. hier eine Wiederholung des Frühern, nur in anderer Ordnung. Es wird deshalb nur da eine Erläuterung folgen, wo etwas Neues auftritt, im Uebrigen wird auf das früher bei den einzelnen Lehrsätzen Gesagte Bezug genommen.

76. D. 2. und 3. Erkl. Es ist bereits oben bemerkt, dass Sp. die hier streng formulirte Definition der Fröhlichkeit und Traurigkeit nicht immer genau innegehalten hat. In III. L. 59. 53. wird auch die Macht an sich und die Vorstellung derselben als Fröhlichkeit behandelt. Sp. war zu der in diesen D. 2. und 3 enthaltenen Beschränkung vorzüglich deshalb genöthigt, weil die Affekte von Gott abgehalten werden mussten, dessen Macht unendlich ist, und dessen Fröhlichkeit oder Affekt deshalb auch unendlich sein müsste, wenn die Macht allein diesen Affekt bewirkte. (Man vergleiche V. L. 32. 35. 36.)

77. D. 4. Erkl. Hier behandelt Sp. den Zustand der Bewunderung als blosse Wissensart, d. h. als Aufmerksamkeit; wie dies oben zu L. 52 dargelegt worden ist. Sp. sträubt sich in Folge dessen, die Bewunderung als Affekt gelten zu lassen. Wäre sie nur Wissensart, so hätte Spinoza Recht; allein sie ist vielmehr ein Gefühl, zu dem auch die sittlichen Gefühle gehören.

78. D. 6. Erkl. Sp. bekämpft mit Recht die Definition der Liebe, wonach sie nur in dem Streben, sich mit dem geliebten Gegenstande zu vereinigen, bestehn soll. Sp. macht mit Recht geltend, dass die Liebe zunächst Gefühl ist und das Begehren erst Folge. Diese

Folge verlangt überdem nicht immer die Vereinigung oder Nähe; oft führt auch die Liebe zur Trennung, wenn das Glück des Geliebten sie erfordert. Auch bleibt der Begriff der Vereinigung dabei völlig unbestimmt; es giebt gar viele Arten der Einheit, die freilich Sp. nicht untersucht hat (*E.* 53).

79. D. 12. 13. Unter Zweifel über den Ausgang einer vergangenen Sache ist zu verstehen, dass die Nachricht über diesen Ausgang noch fehlt und mit Hoffnung oder Furcht erwartet wird. Dies gilt auch für diese Ausdrücke in D. 14 bis D. 17.

80. D. 17. Den Gegensatz der Freude bilden nicht die Gewissensbisse, sondern der Aerger; jene gehören zu den sittlichen Gefühlen.

81. D. 24. Hier giebt Sp. unter Barmherzigkeit die richtige Definition der Liebe überhaupt; die Barmherzigkeit ist aber nur eine Unterart der Liebe, sofern sie auf die Abhülfe des vorhandenen Elendes abzielt.

82. D. 27. Erkl. Die Reue gilt in den Systemen als ein Hauptbeweismittel für die Wahlfreiheit des Menschen, welche Sp. nicht anerkennt. Sp. macht sich die Beseitigung dieses Beweismittels sehr leicht, indem er den Schmerz der Reue nicht leugnet, auch nicht die Meinung der Freiheit in dem Reuigen, aber diese Meinung für einen Irrthum erklärt. Das Auffallende bleibt nur, dass dieser Irrthum trotz aller Belehrung nicht verschwindet, und dass selbst, nachdem die Philosophen auf die Motive des Handelns so deutlich und wiederholt aufmerksam gemacht haben, dennoch die Unkenntniss dieser Motive bestehen bleiben sollte. Dies deutet auf Umstände, die sich nicht so leicht beseitigen lassen, wie Sp. hier meint, die vielmehr eine tiefere Untersuchung fordern. Das Nähere kann hier nicht gegeben werden und ist anderwärts dargelegt (Aesthetik I. 121.)

In der Erkl. führt Sp. die sittlichen Begriffe auf die Erziehung zurück. Es ist damit ein Theil, aber lange nicht die volle Wahrheit getroffen. Man könnte zunächst fragen: Woher sind diese Begriffe den Eltern

gekommen? Will man nicht in die unendliche Reihe sich verwickeln, so muss man also nach andern Grundlagen des Sittlichen sich umsehen (Aesthetik I. 112).

83. D. 31. Erkl. Die Scham gehört weit mehr zu den sittlichen Gefühlen, als zu denen der Lust. Sp. stützt sie nur auf das Gefühl der Ehre; sie hat da eine Stelle; allein sie hält auch von unsittlichen Handlungen zurück, bei denen die Ehre und der Ruhm nicht in Frage kommen.

84. D. 38. Hier wiederholt Sp. nicht nur die falsche Definition der Grausamkeit aus E. L. 41 III., sondern steigert dies Falsche dadurch, dass die Liebe zu den grausam Behandelten nicht dem Grausamen selbst innezuwohnen braucht, sondern nur den Zuschauern.

85. Allgemeine Definition der Affekte. Man wird diese Definition weniger treffend finden als die frühere. Dies kommt daher, dass Sp. zwei durchaus verschiedene Elementar-Zustände der Seele, das Gefühl und das Begehren, unter das eine Wort: Affekt zusammenfasst; damit wird es unmöglich, von dem Affekt eine verständliche und entsprechende Definition zu geben. Die sonstigen Schwierigkeiten in dieser Definition entspringen daraus, dass Sp. keinen Einfluss zwischen Seele und Körper zulässt. Dadurch ist er zu jenem zauberhaften Parallelismus beider genöthigt, der viel räthselhafter ist als jener Einfluss. Dabei soll die Seele nach Sp. doch nur das wissende oder vorstellende Duplikat ihres Körpers sein, womit natürlich die seienden Zustände der Seele als solche aufgehoben sind und zu einem blossen Vorstellen herabgesetzt werden. Jede Selbstbeobachtung widerspricht dem; die Lust und der Schmerz, sowie das Begehren werden in dieser sehr bestimmt von dem Wissen dieser Zustände unterschieden.

86. Schluss des dritten Theiles. Wie am Eingange dieses Theiles III. angedeutet worden, enthält dieser Theil nur eine Philosophie der Gefühle und Begehren der Seele, ohne alle Einmischung sittlicher und religiöser Prinzipien. Diese Affekte nimmt Sp. hier

nur als natürliche Vorgänge, deren Wesen und Gesetze er zu erforschen sucht, gleichviel, ob es sich dabei um Gutes oder Böses, um Frommes oder Gottloses handelt. Eine solche freie Betrachtung der Seelenzustände ist von hoher Bedeutung für die Wissenschaft; erst damit erhielt später die Beobachtung Raum, von welcher Sp. freilich nur erst einen dürftigen Gebrauch gemacht hat. Indem Sp. dies versäumte und dem Denken zu sehr vertraute, erklärt es sich, dass er dies Gebiet nicht erschöpft hat. Wenn der Leser die von dem Verfasser an einer andern Stelle (Aesthetik I. 93—148 gegebene Darstellung dieser Zustände mit dem Inhalte dieses III. Theiles der Ethik vergleicht, so wird dies deutlicher werden.

Als die wichtigsten Mängel in Sp.'s Darstellung lassen sich geltend machen, 1) dass Sp. nur Gefühle der Lust und des Schmerzes kennt; die zweite grosse Klasse der Gefühle, die der Achtung sind ihm völlig unbekannt; er sucht sie, wo er sie trifft, in jene umzuwandeln. 2) Selbst innerhalb der Lust-Gefühle bleiben wichtige Arten unerörtert; insbesondere die Lust aus dem Bilde der Lust, oder deutlicher, die idealen Gefühle aus dem Schönen. Andere Arten werden nur oberflächlich behandelt; so die Lust aus dem Wissen, die Lust aus der Macht, die Lust aus dem Leben. 3) Die zweite Bedingung, welche neben der äusseren Ursache auf die Entstehung der Gefühle einwirkt, die Empfänglichkeit des Fühlenden, wird nur in zwei vereinzelten Fällen berührt, aber der reiche Inhalt dieser wichtigen Zustände nirgends entwickelt (Aesthetik I. 105). 4) Neben diesen Mängeln des Inhaltes bestehen ebenso grosse Mängel in der Darstellung. Sp. hält noch hier an der Meinung fest, Alles beweisen und mittelst der logischen Folgerung ein Neues erreichen zu können; während das Neue doch nur aus der Beobachtung entnommen werden kann und auch von Sp. nur entnommen wird. Dadurch wird die Darstellung schwerfällig, und doch bleiben die Beweise ungenügend. 5) Indem Sp. dabei an seinen obersten Grundsätzen festhält, dass die Attribute keinen Einfluss auf einander haben, dass die Seele nur ein Wissen und eine Vorstellung ihrers Körpers ist, dass das Wahrnehmen nie den fremden Körper erreicht und immer ein verworrenes Wissen liefert, dass die Wahrheit nur in der

logischen Konsequenz besteht; ist er genöthigt, die aus der Erfahrung entlehnten Thatsachen zu verdrehen und zu entstellen, um sie mit diesen Prinzipien in Uebereinstimmung zu bringen. 6) Daher auch seine Neigung, Alles zu identifiziren und die Unterschiede auszulöschen, wo er dessen zur Führung seiner Beweise bedarf. Es ist merkwürdig, dass sich diese Mängel beinahe sämmtlich auch in dem Systeme Hegel's wiederfinden. Die zeigt, wie sehr Sp. auf Hegel eingewirkt hat.

Vierter Theil.

Von der menschlichen Knechtschaft oder von den Kräften der Affekte.

---

1. Vorrede. In diesem vierten Theile der Ethik tritt Sp. seiner eigentlichen Aufgabe näher; er wendet sich zu den Prinzipien des menschlichen Handelns und setzt dies im fünften Theile fort. Die obersten Begriffe hierbei sind für Sp. die Freiheit und die Unfreiheit. Beide hängen mit Sp.'s Begriff des Handelns zusammen. Wir sind nach Sp. frei und handeln, wenn wir die alleinige und ausschliessliche Ursache einer Veränderung sind, wenn diese Folge sich aus unserem Wesen allein vollständig ableitet; wir sind unfrei und leiden, wenn wir nur die partielle Ursache solcher Veränderungen sind. Da die Seele nach Sp. nur ein Denken ist und ihre seienden Zustände bei Sp. sich in ein Wissen auflösen, so ist alle Bewegung, aller Wechsel in der Seele nur ein Wechsel im Wissen, und die Seele ist deshalb nur dann handelnd und frei, wenn sie das Wesen der Dinge kennt und die Kenntniss des Endlichen und Einzelnen sich nur als logische Folgerung aus ihrem Wesen ableitet; dann erkennt die Seele. Dagegen ist das auf

Wahrnehmung oder Erinnerung ruhende Wissen der einzelnen Dinge oder das bildliche Vorstellen *(imaginatio)* nur ein verworrenes Wissen, bei dem die Seele nur partiell als wirkend auftritt, und deshalb fällt dieses Wissen in die Unfreiheit und das Leiden der Seele. Aehnliches findet auch für den Körper statt, der überall parallel mit der Seele sich verändert, leidet und handelt.

So weit mithin die Affekte ihre Ursache zum Theil in fremden Gegenständen haben, ist der Körper und die Seele bei denselben leidend und in Knechtschaft. Die Freiheit kann zunächst nur von der Seele kommen, wenn sie sich zu dem Erkennen des Wesens der Dinge und Gottes erhebt; dann wird sie frei, und diese Freiheit führt auch zur Freiheit ihres Körpers und zur Bezähmung der Affekte. Das sittliche Prinzip Sp.'s liegt also in der Erkenntniss. Sie ist das Ziel, wonach der Mensch ausschliesslich zu streben hat. Sie führt zur Einheit mit Gott, welcher in seinen Attributen das Wesen der Dinge enthält und damit identisch ist. Deshalb tritt die Seele selbst durch diese Erkenntniss des Wesens in Gott ein; sie ist insofern unsterblich; das Vergängliche in ihr ist nur das bildliche Vorstellen und die Erinnerung. Umgekehrt ist Gott selbst in dem Erkennen der Seelen gegenwärtig, und die Liebe Gottes zu den Menschen und der Menschen zu Gott ist nach Sp. ein und dasselbe.

Die Bedenken und Schwierigkeiten, welche diesen Ansichten Sp.'s entgegenstehen, werden später erörtert werden. Hier kam es nur darauf an, das Prinzip im Allgemeinen klar zu legen und damit das Verständniss des Folgenden zu erleichtern.

In diesem Prinzip der Erkenntniss verliert sich der bisherige egoistische, auf den Nutzen und die Selbsterhaltung gegründete Charakter des Systems; das Erkennen scheint die Lust als Motiv von sich ganz abgethan zu haben; indess wird sich zeigen, dass bei der Entfaltung dieses Prinzips und bei dem bestimmten Handeln diese egoistische Seite wieder heraustritt, und dass selbst die Sorge für die Nebenmenschen und die Gestaltung des Allgemeinen und des Staates bei Sp. nur auf die Selbsterhaltung des eigenen Ichs gegründet wird. Sp. beseitigt diesen Gegensatz damit, dass das aus dem Wesen eines Gegenstandes abfliessende Vorstellen allemal ein Erkennen

ist, weil es von keiner fremden Ursache bestimmt wird, und dass ebenso das aus diesem Wesen abfliessende Begehren allemal auf die Selbsterhaltung und die Fröhlichkeit gerichtet ist (IV. L. 23. 24).

Sp. behandelt in dieser Vorrede den Begriff des Guten und der Vollkommenheit mit ihren Gegensätzen. Er lehrt hier selbst, dass die Vollkommenheit nur ein Beziehungsbegriff ist, welcher von dem Zwecke abhängt. Deshalb ist ein und dieselbe Sache vollkommen und auch unvollkommen, je nach dem Ziele, an dem die Vollkommenheit gemessen wird. Sp. behandelt das Gute als denselben Beziehungsbegriff, der mithin für sich keinen Inhalt hat. Dies ist ein Mangel. Insofern Sp. unter Gut auch das Sittliche versteht, hat dieses an den Geboten der Autoritäten (Gott, Fürst, Volk, Vater) seinen festen, gegebenen Inhalt und ist kein blosser, inhaltloser Beziehungsbegriff. Was nun die Vollkommenheit anlangt, so bleibt Sp. seinem zuerst von ihr gegebenen Begriffe schon in dieser Vorrede nicht treu, indem er später die Vollkommenheit mit Realität gleichstellt. Sp. selbst erklärt hier die Realität für das Seiende, also für den geraden Gegensatz der blossen Beziehungen des Denkens. Später identifizirt Sp. die Vollkommenheit sogar mit der Macht und dem Wesen der Dinge; dies sind Schwankungen und Aushülfen, welche die Folgerichtigkeit und Verständlichkeit seines Systems sehr erschüttern.

Sp. spricht hier auch von einem Muster des Menschen, was er als Grundlage seiner Lehre benutzen wolle. Auf dieses Muster solle der Einzelne bei seinem Handeln hinblicken, es solle das Ziel seines sittlichen Handelns sein. Diese Begriffe stimmen mit der gewöhnlichen Meinung, wonach die Menschen frei wählen können; allein sie sind schwer mit Sp.'s System zu vereinigen, das keine Wahlfreiheit kennt, sondern alles Handeln und Denken im Menschen, wie in der ganzen Natur nach festen Gesetzen mit logischer Nothwendigkeit erfolgen lässt. Ist dies Letztere der Fall, so ist ein solcher Mustermensch völlig unnütz; der Einzelne kann ihm doch nicht folgen, wenn es nicht in der nothwendigen Reihe seines Handelns so bestimmt ist. Ein solches Muster erscheint daher für den Menschen ebenso verkehrt, als wenn man den Bäumen die Musterbilder ihrer Gattung zur Nach-

ahmung vorhalten wollte; selbst wenn die Bäume es verständen, müssten sie dennoch so wachsen, wie ihre Keime und Boden, Wind und Wetter es mit sich bringen. Diese Inkonsequenz hat schon Trendelenburg gerügt; doch tritt in der wirklichen Lehre dieser Mangel nicht hervor, und Sp. hat in dieser Vorrede sich nur dem gewöhnlichen Vorstellen anbequemen wollen.

Wichtig ist, dass Sp. in dieser Vorrede den Ausdruck: »Gott oder Natur« gebraucht; dies zeigt, dass Sp. beide als identisch gelten.

2. D. 1. 2. Diese Definitionen stimmen in den Worten nicht mit denen der Vorrede. Es ist dies eine Folge des unter No. 1 dargelegten Schwankens in dem Prinzip, was Sp. für das Handeln hinstellt.

3. D. 3. 4. Die Existenz eines Einzeldinges hat nach Sp. ihre Ursache entweder in dem Wesen desselben (wie bei Gott, aus dessen Begriffe oder Wesen auch sein Dasein nach Sp. folgt) oder in der kausalen Reihe der Einzeldinge, wo eines die Ursache des andern ist (I. L. 33. *E.* 1).

Eine Existenz dieser zweiten Art, die also nicht aus dem Wesen des Dinges folgt, nennt Sp. hier zufällig, selbst wenn sie innerhalb der kausalen Reihe nothwendig ist. Möglich nennt Sp. ein Ding, wenn seine Nothwendigkeit zwar in die kausale Reihe fällt, aber der Mensch diese Nothwendigkeit nicht erkennt. Die Begriffe von zufällig und möglich gelten also nur für die Zustände (*modi*) der Substanzen, sofern sie die kausale Reihe der Einzeldinge ausmachen. Das Zufällige macht Sp. damit zu einer gegenständlichen Eigenschaft, während er früher (I. L. 33 E.) es nur als einen Mangel des menschlichen Wissens behandelte. Die jetzige Definition des Zufälligen weicht von dem gewöhnlichen Sinne dieses Wortes gänzlich ab; nach ihr ist nunmehr Alles in der Welt, mit Ausnahme Gottes, zufällig.

4. D. 5. 6. Nicht die Gefühle, sondern die Begehren können einander so aufheben, dass Eines das Andere hemmt. Sp. hat diesen Unterschied nicht bemerkt. Bei

D. 6 muss man festhalten, dass Sp. hier nur von dem bildlichen Vorstellen, nicht von dem Erkennen der Seele spricht. Nur für jenes soll das von Sp. Gesagte gelten. Dessenungeachtet ist der Satz höchstens für das Wahrnehmen, aber nicht für das blosse Vorstellen richtig. Man kann sich die Lage einzelner Strassen oder Gebäude sehr wohl vorstellen, wenn sie auch 200 Fuss übersteigen, und mithin kann auch die Entfernung der Gegenstände von einander in grösserer Entfernung vorgestellt, wenn auch nicht wahrgenommen werden.

5. D. 7. Zweck ist nicht das Verlangen, sondern das Verlangte; der Zweck ist deshalb ein Besonderes, ein Ziel, auf das das Verlangen sich richtet. Deshalb kann ein Zweck auch wieder aufgegeben werden, was, wenn er das Begehren selbst wäre, unmöglich wäre. Auch hier ist Sp. zu schnell mit dem Identifiziren bei der Hand.

6. D. 8. Tugend *(Virtus)* ist in dem von Sp. gebrauchten lateinischen Worte zweideutig; dies bedeutet bald die blosse Mannhaftigkeit oder Kraft, bald das sittliche Handeln. Für Sp. ist diese Zweideutigkeit passend, da bei ihm das Sittliche mit der Macht oder dem aus dem Wesen des Dinges abfliessenden Handeln identisch ist, wie später sich ergeben wird. Insofern es sich hier nur um Definitionen handelt, kann man gegen solche Willkür nichts einwenden.

7. A. Dieses Axiom ist durchaus nicht selbstverständlich, sondern hätte eines Beweises bedurft; es hätte deshalb als Lehrsatz behandelt werden sollen. Der Satz ist aber auch gar nicht zu beweisen. Nur wenn man die Macht als blosse Grösse behandelt, kann innerhalb des Denkens keine Grösse vorgestellt werden, über die nicht noch eine grössere gedacht werden könnte. Allein aus diesem Beziehen des Denkens folgt nicht im Mindesten das Gleiche für das Seiende. Es kann hier sehr wohl ein Maximum bestehen, welches, obgleich endlich, dennoch an Macht von keinem Daseienden übertroffen wird. Auch hier zeigt sich die scholastische Vermischung von Denken und Sein.

8. L. 1 B. E. Die falsche Definition des Unwahren ist früher zu L. II. 32 dargelegt worden. Wenn das Unwahre nach Sp. nur ein Mangel ist, so muss das in dem Unwahren Vorgestellte (Positive) an sich ein Wahres sein, und daraus folgt allerdings der L. 1. Sp. übersieht aber hier den Unterschied zwischen Widerspruch und Mangel, wie in No. 46 zu L. 32 II. gezeigt worden ist. In der E. will Sp. diesen Einwurf nicht gelten lassen; er meint, die bildlichen Vorstellungen wären keine Gegensätze der Wahrheit und erlöschten nicht durch deren Gegenwart. Dies gilt aber nur für die Sinnestäuschungen, zu denen das Beispiel Sp.'s mit der Sonne gehört; aber sehr vieles Falsche hat nicht darin seine Quelle, sondern in dem verbindenden Denken, in der Schwäche der Erinnerung, in den Fehlern des Schliessens u. s. w. Hier erlischt die falsche bildliche Vorstellung mit Eintritt der wahren gänzlich. Aber selbst bei jenen Sinnestäuschungen bleibt nur der Schein, nicht das Fürwahrhalten oder die Ueberzeugung; vielmehr weicht auch da mit Eintritt der Erkenntniss das Fürwahrhalten des Scheins. Deshalb ist auch hier die Wahrheit nicht eine blosse Ergänzung des Falschen, sondern eine Beseitigung oder Entfernung desselben auf Grund des zweiten Fundamentalsatzes (*E.* 68).

9. L. 2 B. Dieser L. 2 ist ein blosser Folgesatz der III. D. 2 gegebenen Definitionen des Handelns und Leidens; da diese an sich willkürlich sind, so ist es auch dieser L. 2.

10. L. 3 B. Dieser L. 3 stützt sich auf das oben unter No. 7 behandelte Axiom; da dieses falsch ist, so ist auch der Beweis dieses L. 3 ungenügend; doch hat er die allgemeine Erfahrung für sich, und er kann insofern auf Grund der Induktion zugelassen werden (*E.* 78).

11. L. 4 B. Dieser L. 4 folgt schon aus dem Begriff des Menschen, als eines blossen Zustandes an den Attributen Gottes (II. D. 2. II. L. 10). Insofern das Endliche oder die Einzeldinge, zu denen der Mensch gehört, in der kausalen Reihe der Zustände enthalten sind, folgt von selbst, dass sie sich nicht von den Einwirkungen

dieser frei halten können. Der besondere Beweis, den Sp. hier versucht, ist überdem mangelhaft, denn der Kern dieses Beweises liegt in den Worten: »und folglich müsste aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur, sofern sie als durch die Vorstellung eines Menschen erregt aufgefasst wird, die Ordnung der ganzen Natur abgeleitet werden.« »Folglich« ist nicht richtig; der Satz folgt nicht aus dem vorhergehenden und ist auch an sich selbst dunkel.

Mit diesem L. tritt Sp. dem Cartesius entgegen, welcher die vollkommene Herrschaft des Willens über die Affekte behauptet hatte. Auch folgt aus diesem Satz die Erbsünde im religiösen Sinne. Denn nach Sp. liegt das Sittliche im Handeln, das Unsittliche, die Sünde im Leiden, d. h. in den von aussen erweckten Affekten, und diesen kann der Mensch nach diesem L. sich nicht entziehen. Nach der Lehre des Realismus (Aesthetik I. 130) hat das Unsittliche oder Böse seinen Grund in der Spaltung der Gefühle in die der Achtung und der Lust, welche Besonderung von der menschlichen Natur untrennbar ist. Das Handeln aus Lust oder aus den Affekten ist aber nicht schon als solches das Böse, sondern es wird erst böse, wenn es ein Gebot der Autorität verletzt, oder wenn das Motiv der Achtung von dem Motiv der Lust überwunden wird. Diese Schwäche der Achtungsgefühle ist keine Nothwendigkeit; die menschliche Natur würde auch bestehen bleiben, wenn die Gefühle der Achtung vor solchen Autoritäten so stark wären, dass sie nie von denen der Lust überwunden würden. Deshalb ist die Erbsünde keine Nothwendigkeit, und der ganze Begriff der Sünde ist ein positiver, der erst aus den Geboten der Autoritäten entspringt, und der deshalb im Stande der Unschuld oder im Paradiese fehlt.

12. L. 5 B. Der L. 5 geht zu weit; die Gründe führen nur dahin, dass die Stärke der Leidenschaften durch die Macht der Menschen und die Macht der fremden Ursache gemeinsam bestimmt wird; denn selbst bei dem Leiden bleibt der Mensch partiell thätig oder wirkend (III. D. 2). Auch ist dies wohl die Meinung Sp.'s; die Worte: »in Vergleich mit unserer Macht« wollen dies wohl sagen.

13. L. 6 B. Dieser L. 6 ist die Folge von L. 4. Sp. spricht hier von »hartnäckig anhaften« (*pertinaciter adhaerere*). Dieses ist ein neuer Begriff, der mit dem Unterschied der Leidenschaften und Affekte im gewöhnlichen Sinne zusammenhängt; jene sind dauernde Zustände; diese gehen vorüber; jene beruhen auf einer vorherrschenden Empfänglichkeit für gewisse Ursachen der Lust, diese mehr auf der Stärke der äusseren Ursache (Aesthetik I. 157). Sp. hat indess diesen wichtigen Unterschied, der in der Moral und dem Strafrecht sehr bedeutend für das Maass der Strafe ist, nicht weiter beachtet.

14. L. 7 B. Z. Dieser L. 7 spricht ein sehr wichtiges Gesetz aus, dessen Wahrheit die Beobachtung bestätigt, wenn auch die Beweise Sp.'s dafür nur auf künstlichen Definitionen beruhen. In IV. L. 14 kommt Sp. noch einmal darauf zurück. Es ist für die Moral ein wichtiger Satz, dass die Gefühle und Begehren nicht durch das Wissen und Denken als solches gehemmt werden können, sondern nur, wenn dieses Wissen und Denken ein anderes Fühlen und Begehren erweckt, welches sich jenem Begehren entgegenstellt. Ohnedem, als blosses Wissen ist es gegen die Affekte machtlos. Dessen ungeachtet haben die Moralsysteme des Idealismus dies nicht beachtet. Indem sie das Sittliche aus der Vernunft ableiten, mussten sie auch eine Wirksamkeit des Denkens und der Begriffe auf das Begehren annehmen; denn ohnedem bleibt die Vernunft machtlos. Deshalb findet sich diese vermeintliche Macht des Denkens über die Begehren sowohl bei Kant, wie bei Fichte und Hegel, obgleich sie den Ergebnissen der Beobachtung geradezu widerspricht. Auch Sp. bleibt seinem Lehrsatze nicht treu; der ganze fünfte Theil seiner Ethik handelt von der Macht der Seele, als erkennender über die Affekte, und spricht somit dem Wissen an sich eine Macht über die Affekte zu.

15. L. 8 B. Nachdem Sp. den Begriffen von Gut und Schlecht zuvor in IV. D. 1. 2 die sittliche Bedeutung genommen hat, hat dieser Lehrsatz kein Bedenken, aber auch keinen Werth, weil er nur tautologisch jene Definitionen wiederholt. Wenn dessen ungeachtet dieser

Lehrsatz wie viele andere ähnliche des Sp. einen besonderen Reiz oder Erregung für den unbefangenen Leser haben, so kommt dies nur davon, dass der Leser mit den Worten: Gut und Schlecht unwillkürlich die altgewohnte sittliche Bedeutung verbindet. Nur dadurch scheint der Satz etwas Neues zu sagen; hat man aber diese Gewohnheit überwunden und sich ganz in die Begriffe des Sp. gefunden, so zeigt sich sofort die leere Tautologie dieser und ähnlicher Sätze. Diese Verdrehung des gewöhnlichen Wortsinnes erschwert zwar das Verständniss der Ethik Sp.'s, aber es giebt ihr auch das Pikante und Auffallende, was den Leser fesselt, weil er fortwährend verleitet wird, den Sinn der Sätze falsch und bedeutender aufzufassen, als es gemeint ist.

16. L. 9 B. E. Z. Der L. 9 wird an sich durch die Erfahrung bestätigt. Diese ist aber auch die alleinige Stütze seiner Wahrheit, und der Beweis, den Sp. dafür a priori versucht, ist gerade in dem Hauptpunkte unzureichend. Es fehlt der Beweis dafür, »dass die bildliche Vorstellung stärker sei, so lange man sich nichts vorstellt, was die Existenz der Sache ausschliesst.« Der in Bezug genommene II. L. 17 sagt dies nicht. Haben Wahrnehmung und blosse Vorstellung nach Sp. in sich keinen Unterschied, so können zwar mehrere dergleichen Vorstellungen mit einander in Widerspruch gerathen, aber daraus folgt nicht die Schwäche dieser Vorstellungen als solcher; denn der Widerspruch trifft nur den Inhalt, nicht die Form des Vorstellens und nicht den Grad desselben. Ueberhaupt ist schwer zu fassen, wie das Zukünftige und Vergangene als solches neben dem vorgestellten Gegenstande noch besonders in das Vorstellen eintreten soll, und wie es sich in den Eindrücken des Körpers, welche nach Sp. alles Vorstellen bedingen, besonders ausprägen soll. Sp. musste in einem früheren Beispiele (S. 121) deshalb den Lauf der Sonne zu Hülfe nehmen; allein die Sonne und selbst ihr Ort ist an sich auch nur eine Wahrnehmung wie jede andere, und wenn sie in die Seele zu anderen hinzutritt, so widerlegt sie nicht deren Gegenwart, sondern beweist vielmehr, dass auch die Zeit, welche mit diesem Stand der Sonne sich verbindet, gegenwärtig ist. Es können dann zwei

Wahrnehmungen mit verschiedenen Orten der Sonne in der Seele vorhanden sein; diese widersprechen sich bloss, die eine kann aber nicht dazu dienen, die Zeit der andern in die Vergangenheit zu verlegen. Dies ist nur ein Beispiel von den Verwirrungen, in welche Sp.'s Hypothese führen müsste, wenn sie wahr wäre.

17. L. 10. B. E. Nach dem Vorstehenden wird man nun leicht bemerken, dass auch hier das »weniger ausschliessen« in dem Beweise eine Erschleichung ist; ja es ist ein Unsinn, da es innerhalb des Widerspruchs kein Mehr oder Weniger, oder keine Grade des Widerspruchs geben kann.

18. L. 11 B. Die Wirkung des Nothwendigen in diesem L. 11 beruht auf der Existenz seines Gegenstandes; der angezogene L. 9 im B. fordert aber nicht bloss die Existenz, sondern die Gegenwart für die grössere Stärke des Affektes. Existenz und Gegenwart sind aber nicht dasselbe, deshalb ist der B. fehlerhaft. Dieser Mangel ist um so bedenklicher, als L. 11 für die spätere Entwicklung des Systems unentbehrlich ist.

19. L. 12 B. Z. Die Unterscheidung zwischen möglichen und zufälligen Gegenständen in Beziehung auf die Affekte ist subtil und nur aus den an sich bedenklichen Definitionen dieser Bestimmungen abgeleitet; die Erfahrung bestätigt sie schon deshalb nicht, weil im gewöhnlichen Vorstellen diese feinen Unterscheidungen zwischen Möglich und Zufällig gar nicht gemacht werden. Ueberdem werden in dem B. des L. 12 die Definitionen IV. D. 3 nicht beibehalten. Nach D. 3 ist das Zufällige gar kein Gegensatz des Möglichen; jenes kann möglich, ja sogar wirklich sein; denn zufällig ist nach D. 3 Alles, dessen Existenz nicht durch sein Wesen (Definition) bedingt ist.

20. L. 13 B. Das zu L. 12 Bemerkte gilt auch hier; diese Lehrsätze haben keine Bedeutung, weil im Leben diese Unterschiede des philosophischen Denkens nicht beachtet werden, mithin auch auf die Affekte keinen Einfluss zeigen. Der B. für L. 12 und 13 gelingt nur dadurch, dass das Zufällige zugleich als nicht existirend

gilt. Dies ist nach Sp. nur möglich, wenn man sich zugleich etwas vorstellt, was die Existenz jenes ausschliesst. Bei dem vergangenen Gegenstand wird im B. angenommen, dass ein solches Zweite, die Existenz Ausschliessende nicht vorgestellt werde. Der eigentliche Sinn beider L. geht also dahin, dass das als existirend Vorgestellte die Affekte stärker erregt, als das, was als nicht existirend vorgestellt wird. Alle übrigen Bestimmungen, wie zufällig, möglich, vergangen, haben hierbei als solche keine Bedeutung.

21. L. 14 B. Dieser L. ist sehr dunkel. Dass das blosse Denken keinen Affekt hemmen kann, ist von Sp. IV. L. 7 ausgeführt. Dieser Satz ist verständlich und bildet den ersten Theil von L. 14. Seine Schwierigkeit liegt nur in den Schlussworten: »sofern die Kenntniss des Guten und Schlechten als Affekt aufgefasst wird« (*consideratur*). Hierbei wird auf IV. L. 8 Bezug genommen, der nicht minder dunkel ist. Diese Schwierigkeiten entspringen daraus, dass Sp. die Affekte sowohl in den Körper als in die Seele verlegt, und dass er die Affekte der Seele nur als die Vorstellungen der körperlichen Affekte behandelt. Dadurch fallen die seelischen Affekte mit dem Denken zusammen, und deshalb ist die Unterscheidung, die Sp. dennoch zwischen beiden in L. 8 durch das Wissen um die Vorstellung des Körperaffekts einzuführen sucht, unwahr, erkünstelt, und deshalb schwer zu verstehen.

22. L. 15 B. Der Kern dieses L. 15 liegt nicht in dem Gut und Schlecht, sondern in der wahren Kenntniss desselben. Gut und Schlecht sind bei Sp. nur andere Worte für Nutzen und Schaden, für Lust und Schmerz (IV. L. 8). Sp. will hier zeigen, dass das aus der wahren Kenntniss folgende und allein diesen Namen verdienende Handeln des Menschen nicht allmächtig ist, sondern von Affekten leidender Natur überwunden werden kann, und zwar, weil letztere die Macht fremder Ursachen, jenes nur die Macht des Menschen allein darstellen. Erst nun versteht man die Bedeutung der früheren L. 1, 3, 5, die in ihrer Abstraktion schwer zu fassen sind. Sie sollen, wie in der Geometrie, nur die eigentlich bedeu-

tenden Lehrsätze vorbereiten. Der Beweis von L. 15 ist logisch richtig, aber er ruht auf einer Anzahl falscher Prämissen, und es zeigt sich bei ihm die ganze Künstlichkeit, zu der das System Sp.'s sich hinaufschrauben muss, um mit der Erfahrung in Uebereinstimmung zu bleiben. Die realistische Auffassung ist hiervon frei. Danach bestehen in der Seele nicht bloss Begehren aus Lustgefühlen, sondern auch aus sittlichen Gefühlen; die Beobachtung lehrt, dass jedes von dem andern überwunden werden kann, je nach der Stärke der wirkenden äusseren Ursachen und der Empfänglichkeit des betreffenden Subjekts, welche letztere Sp. ganz übersieht, so dass er schon deshalb auf Abwege gerathen muss.

23. L. 16 B. Auch dieser L. 16 dreht sich um einen Satz, den im gewöhnlichen Leben kein Mensch bezweifelt. Sp. ist zu diesen Sätzen genöthigt, um darzuthun, dass selbst die Erkenntniss des Wahren, des Wesens Gottes und seiner endlichen Zustände, von welcher Sp. im fünften Theil handelt, den Menschen nicht vor der Macht der Affekte völlig sicher stellt. Der Mensch ist nach Sp. als erkennend wohl frei und handelnd, allein diese Freiheit ist keine unbedingte oder allmächtige; sie kann fortwährend durch leidende Affekte unterbrochen werden, weil der Mensch ein Theil der ganzen Natur ist; deshalb ist selbst der weiseste Mensch nur Freier und Knecht zugleich. In diesem Punkte weicht Sp. von Cartesius und den Stoikern ab, welche eine unbedingte Macht der Vernunft über die Affekte behaupten, welche unbedingte Macht auch später Kant, Fichte und Hegel als Prinzip wieder festhalten. Die Lehre Sp.'s klingt sehr annehmbar, sie hat die Erfahrung für sich; allein sie verwickelt sich in grosse Schwierigkeiten bei den Begriffen der Zurechnungsfähigkeit, der Strafe und Busse, die ohne Annahme einer vollen Macht der Vernunft über die Affekte nicht zu begründen sind. Es wird dieses sich später zeigen.

24. L. 17 B. E. Auch hier bewegt sich Sp. noch in demselben Gedanken. L. 16 und 17 sind reine Folgesätze aus L. 15 und hätten als Zusätze zu L. 15 behandelt werden sollen.

25. L. 18 B. Der L. 18 widerspricht der Erfahrung. Die Beobachtung zeigt, dass aus der Fröhlichkeit oder Lust an sich gar kein Begehren entspringt; sie ist eben die Folge des e r r e i c h t e n Zieles des Begehrens, womit es erlischt. Es kann dann höchstens die Sorge um die Erhaltung dieses Zieles oder der Ursache der Lust eintreten; allein ein solches Begehren nach Erhaltung der Ursache entspringt nicht aus der Lust selbst, sondern aus der Furcht, diese Ursache zu verlieren. Deshalb entspringt nie aus der Lust selbst ein Begehren, sondern es erlischt vielmehr mit ihrem Eintritt. Der Schmerz dagegen ist die Quelle des Begehrens; er ist stets mit dem Begehren nach der Beseitigung seiner Ursache verknüpft.

Sp. übersieht diese klaren Ergebnisse der Erfahrung, weil seine Definitionen dazu nicht passen. Da er das Begehren mit dem Wesen des Menschen identificirt und die Fröhlichkeit, als Vermehrung der Macht, ebenfalls mit dem Wesen des Menschen identisch setzt, so ist sein Beweis zwar logisch richtig; allein eben deshalb hätte Sp. gegen seine als Prämissen dienenden Definitionen bedenklich werden sollen.

26. E. zu L. 18. In dieser Erläuterung tritt Sp. dem Prinzip der Sittlichkeit näher. Es fällt bei ihm mit dem Prinzip der Selbsterhaltung, d. h. mit dem eigenen Nutzen und mit der eigenen Lust zusammen; denn Begehren, Nutzen, Fröhlichkeit sind bei Sp. identische Begriffe. Deshalb will der Satz: dass man die Tugend um ihrer selbst willen zu erstreben habe, bei Sp. nichts sagen, weil der Gegensatz zwischen Sittlichkeit und Lust bei ihm fehlt. Sp. kommt indess auf einem Umwege zu demselben Inhalt, wie ihn die christliche Moral hat. Indem der Mensch nach Sp. nur in Gemeinschaft mit Anderen seinen Nutzen voll verfolgen kann, und es für den Menschen nichts Nützlicheres giebt als seine Nebenmenschen, so ist deren Nutzen und Wohl nach Sp. für ihn ebenso nützlich als sein eigener Nutzen und seine eigene Lust, und das egoistische Prinzip verwandelt sich damit in die Forderung der Vernunft, dass Alle das für A l l e Nützliche aufsuchen und thun sollen. Dieses Prinzip bleibt zwar in seinem Grundcharakter egoistisch, aber in

seinem Inhalte kann es genau mit dem Prinzip der Liebe übereinstimmen, auf welches die christliche Moral ihre Regeln gründet.

Indess erhellt, dass ein solches Prinzip an sich noch nicht zureicht, ein bestimmtes Handeln daraus für die einzelnen Fälle abzuleiten. Sp. übersieht dies gänzlich. Die Schwierigkeiten, welche bei dergleichen Moralprinzipien meist übersehen werden, entspringen wesentlich aus der Mehrheit der Arten der Lust. Dadurch kommt es, dass der Mensch fortwährend in Kollisionen zwischen den verschiedenen Arten der Lust sich befindet. Seine Kräfte reichen zur Erlangung aller Ursachen der Lust nicht hin, und er muss sich deshalb entscheiden, welcher er den Vorzug geben solle. Diese Kollisionen bestehen nicht blos zwischen der eigenen Lust und der Lust der Anderen, sondern auch innerhalb der verschiedenen Arten der eigenen Lust. Es ist dies ein Punkt von der höchsten Wichtigkeit für jede Moral; das Nähere ist dargelegt Aesthetik I. 136. Man kommt deshalb mit dem kahlen Prinzip: seinen Nutzen zu verfolgen, oder: den Nutzen Aller zu verfolgen, nicht fort; die Ethik muss bestimmtere Regeln an die Hand geben; denn jede Handlung läuft an sich auf einen Nutzen hinaus, und ebenso hemmt auch jede Handlung an sich einen Nutzen oder eine Lust anderer Art oder anderer Menschen; mithin ist jede Handlung nach diesem Prinzip zugleich gut und schlecht, und das Prinzip lässt deshalb selbst bei der einfachsten Handlung im Stich.

Aehnliche Schwierigkeiten verknüpfen sich mit jedem anderen Prinzip; alle nähere Gestaltung desselben geräth in diese Kollisionen. Die Hauptaufgabe der Ethik ist daher, eine Lösung für diese Kollisionen zu finden, in die dergleichen Prinzipien gerathen, und gerade diese Hauptaufgabe hat Sp. bei Seite gelassen, wie die Folge ergeben wird. Er behandelt, wie der Prediger auf der Kanzel jeden Sonntag eine andere Tugend. In dieser Vereinzelung ist nichts leichter, als ihre Folge aus dem Prinzip, d. h. ihre Qualität als Tugend und moralische Pflicht darzulegen. Allein Sp. bemerkt nicht, dass jede einzelne Tugend mit den anderen in Widerspruch steht, sie hemmt, und dass deshalb die Ethik erst dann ihre wissenschaftliche Bestimmtheit erreicht, wenn sie nicht

blos die einzelnen Tugenden für sich entwickelt, sondern wenn sie zugleich die Grenzen für jede derselben geregelt hat, über welche hinaus die Tugend trotzdem, dass sie dem Prinzip entspricht, doch nicht mehr Tugend bleibt, weil sie andere Tugenden zu sehr beschränkt. Schon Aristoteles hat dies anerkannt und diese Grenzbestimmung dadurch erreichen wollen, dass er jede Tugend als ein Mittleres zweier Laster darstellte. Allein da er das Gebiet für diese Laster unbestimmt liess, so blieb natürlich auch die zwischen ihnen liegende Mitte unbestimmt, und so zeigt seine Definition der Tugend nur die Nothwendigkeit dieser Gegenbestimmung, aber erfüllt nicht selbst diese Forderung.

Aller thatsächlicher Unterschied der einzelnen ethischen Systeme und der Moral der einzelnen Völker liegt nicht darin, dass gewisse Tugenden bei ihnen ganz fehlen; vielmehr bestehen bei den rohsten Völkern dieselben Tugenden, wie bei den gesitteten; der Unterschied liegt lediglich in der verschiedenen Abgrenzung dieser einzelnen Tugenden gegen einander. Wenn bei Homer Glaukos und Diomedes, obgleich Feinde, dennoch, als frühere Gastfreunde, in der Schlacht die Waffen austauschen und Frieden zwischen sich halten, so war dies für jene Zeit Tugend; gegenwärtig wäre es Verrath, weil die Tugend der Gastfreundschaft nicht mehr auf Kosten anderer Pflichten die weite Geltung hat wie damals.

Eine Ethik ohne diese Bestimmung der Grenzen der einzelnen Tugenden hat ihre Aufgabe nur zu dem kleinsten Theile gelöst, und dies gilt nicht blos von der Ethik Sp.'s, sondern von der Ethik aller bisherigen philosophischen Systeme und ebenso von der christlichen Moral, wie die Bibel sie lehrt.

Ueberhaupt lässt die tiefere Betrachtung erkennen, dass gerade diese so wichtige Grenzbestimmung der einzelnen Tugenden gegen einander niemals aus einem sogenannten sittlichen Prinzip abgeleitet werden kann, sondern dass jede Moral in diesem Punkte ihre Ergänzung erst durch das wirkliche Leben und die Sitte der Menschen erhält.

Die Bedeutung dieser Frage kann in ihrem ganzen Umfange hier nicht dargelegt werden; der Verfasser verweist deshalb auf seine Aesthetik I. 142. Wenn Sp.

und seine Vorgänger und Nachfolger diesen Punkt unbeachtet gelassen haben, so erklärt sich dies nur daraus, dass jene Grenzbestimmung zwischen den einzelnen Tugenden, wie sie zu ihrer Zeit und in ihrem Lande bestand, durch Erziehung und Leben ihnen so zur anderen Natur geworden war, dass sie diese Art der Regelung als selbstverständlich und als die allein sittliche ansahen und das Positive und Veränderliche in dieser Grenzbestimmung gar nicht bemerkten. Wenn in früheren Zeiten oder bei anderen Völkern diese Grenzbestimmung anders lautete, so galt dem Philosophen diese Abweichung ohne Weiteres als das Unsittliche; indem die Moral seiner Zeit und seines Landes innig mit seinem Gefühl verwachsen war, bemerkte er nicht, dass die Grenzregelung zwischen den einzelnen Tugenden in seiner Moral ebenso positiv war, wie die abweichende bei anderen Völkern; dass deshalb die Ethik, wenn sie ihre Aufgabe erfüllen soll, nothwendig auch diesen Punkt in Untersuchung nehmen und ermitteln muss, woher die Ethik den Halt für jene bestimmte Abgrenzung der Tugenden unter einander zu nehmen hat, ohne welche jedes Handeln für den einzelnen Fall völlig unbestimmt bleibt.

27. L. 19 B. Dieser Satz ist rein tautologisch mit früheren. Man muss nur immer festhalten, dass gut und schlecht bei Sp. keine sittlichen Begriffe sind, sondern andere Worte für den Nutzen und den Schaden, für die Lust und den Schmerz.

28. L. 20 B. E. Hier ist das Vorstehende zu wiederholen. In der E. kommt Sp. auf den Selbstmord, welcher nach seinem Prinzip als Handlung unmöglich sein soll. Sp. erklärt denselben aus der Uebermacht fremder Ursachen, wodurch das eigene Wesen, die eigene Natur überwunden werde. Allein damit ist die Bedeutung dieser Lehrsätze völlig zu nichte gemacht. Bildet die Selbsterhaltung das Wesen des Menschen, so ist, so lange dies Wesen sich erhält, der Selbstmord ein Widerspruch, also unmöglich, und doch wird man den Selbstmördern diese menschliche Natur nicht absprechen können. Das von Sp. erwähnte Beispiel des Seneca fällt sogar unter IV. L. 65, wonach die Vernunft es ist, welche gebietet, dass

man von zwei Uebeln das kleinere verfolge; Seneca hat bei seinem Selbstmorde nach Sp.'s eigenem Ausspruch sogar vernünftig gehandelt, also gewiss nicht das Wesen des Menschen verleugnet. Die Möglichkeit des Selbstmordes, ohne dass man zu künstlichen Wendungen seine Zuflucht zu nehmen hat, liegt darin, dass die Lust aus dem Leben nur eine Art der Lust neben andern ist, und dass sie mithin durch Gefühle anderer Art, insbesondere auch durch sittliche Gefühle überwunden werden kann, ohne dass dies als eine Ueberwindung durch unnatürliche Ursachen angesehen werden kann. Nur wenn man mit Sp. alles Begehren aus dem einen, sich zu erhalten, ableitet, wird die Erklärung des Selbstmordes unmöglich.

29. L. 21 B. Bei der Selbstverständlichkeit dieses L. erklärt sich seine Aufnahme nur daraus, dass Sp. in Folge seiner geometrischen Methode diesen Satz zu spätern Beweisen benutzen will.

30. L. 22 B. Z. Man kann einräumen, dass keine Tugend ohne das Streben, sich selbst zu erhalten, möglich; aber deshalb ist die Tugend noch nicht identisch mit diesem Streben, sondern dieses und das Leben ist nur die Bedingung, dass die Tugend, aber auch das Laster sich entwickeln kann. Indess steht Sp. auf einem logisch unanfechtbaren Boden, weil er in IV. D. 8 die Tugend bereits als das Wesen des Menschen definirt hat. Auffallend bleibt, dass nach L. 21 und L. 22 jeder Tod für das Vaterland, ja jede mit Lebensgefahr verknüpfte Errettung eines Menschen aus der Noth sittlich nicht gerechtfertigt werden kann; dass demnach solch Handeln keine Tugend, sondern ein Schlechtes ist. Es bleibt zweifelhaft, ob Sp. in seinem Denken auf diese Folgen seines Prinzips gekommen ist. Aus seinem Prinzip und aus L. 21 und 22 folgt aber mit Bestimmtheit, dass jede That für Andere ihre Grenze hat an der Erhaltung des eigenen Lebens, dessen Opfer nach Sp. niemals Tugend sein kann.

31. L. 23 B. Dieser Satz enthält eine neue, dem gewöhnlichen Vorstellen ganz fremde Beschränkung des Tugendbegriffs. Nur in dem Handeln im Sinne Sp.'s

(III. L. 1) ist nach ihm die Tugend enthalten. Da nun alle Veränderung in der Seele nur ein Vorstellen ist, da Sp. keine seienden Zustände in der Seele anerkennt, so folgt schon aus diesem L. 23 das Grundprinzip Sp.'s, wonach nur das Erkennen die Tugend enthält, d. h. die Kenntniss des Wesens der Dinge; denn nur die aus einer solchen Kenntniss hervorgehenden Vorstellungen haben kein Anderes zur Mitursache; nur bei ihnen ist mithin die Seele handelnd.

Der B. dieses Satzes ist im Sinne Sp.'s unanfechtbar, aber er zeigt, wohin falsche Definitionen führen. Alle geistig beschränkte oder nur im bildlichen Vorstellen sich bewegende Menschen, d. h. die grosse Mehrzahl der Menschen ist nach diesem L. zur Tugend unfähig.

32. L. 24 B. Hier tritt das egoistische Prinzip der Ethik Sp.'s in voller Offenheit und Konsequenz zu Tage; erst in IV. L. 35 kommt die Milderung hinzu, dass, weil andere Menschen mir nützlich sind, ich auch jene zu erhalten und ihren Nutzen zu fördern habe; aber immer nur um meines eigenen Nutzens willen. Jedenfalls verdient die Offenheit, mit der Sp. hier die logischen Konsequenzen seiner Prinzipien zieht, die volle Anerkennung der Wissenschaft.

33. L. 25 B. Dieser Satz ist tautologisch, weil nach Sp. das Streben, sich zu erhalten, mit dem Wesen des Dinges, was strebt, identisch ist. Deshalb ist auch IV. L. 22 nicht ein anderer Beweis dieses Satzes; denn IV. L. 22 ruht auf denselben Definitionen. Nach andern Systemen, insbesondere nach dem System des Realismus beruht allerdings die Tugend auf den Geboten eines Andern, nämlich Gottes und der übrigen Autoritäten und ist gerade dadurch ein von der Lust unterschiedenes sittliches Gefühl (Aesthetik I. 113).

34. L. 26 B. Mit diesem L. beginnt die bestimmtere Entwickelung von Sp.'s ethischem Prinzip; das Nützliche, das Fröhlichkeit-Enthaltende gestaltet sich nun zu der Erkenntniss. Erkennen ist mithin die sittliche Pflicht des Menschen; in ihr gehen nach Sp. alle andern Pflichten auf. Aber dieses Erkennen ist nach Sp. kein blosses,

rein im Wissen verharrendes, sonst unthätiges Verhalten; vielmehr hat nach Sp. der Mensch auch körperlich zu handeln, für sich und seine Nebenmenschen und deren Existenz und Fröhlichkeit zu sorgen. Die Erkenntniss ist nur die Führerin bei diesem Handeln, welche dem Menschen hierbei den rechten Weg zeigt und zugleich die störenden Affekte und Leidenschaften hemmt und abschwächt, wenn sie auch keine unbedingte Herrschaft darüber besitzt.

Sp. giebt hier zuerst im B. die Definition der Vernunft; sie ist das Wissen der zweiten und dritten Ordnung (II. L. 40 E. 2), welches den Gegensatz zum bildlichen Vorstellen ausmacht, und welches allein der unsterbliche Theil der Seele ist, während das bildliche Vorstellen mit dem Tode erlischt (V. L. 31).

Der B. ist fehlerhaft. Es ist richtig, dass aus den Definitionen Sp.'s folgt, dass die Tugend der Vernunft das Erkennen ist; allein es folgt nicht, dass das Erkennen die Tugend überhaupt ist, und gerade dieser Punkt ist für die Ethik Sp.'s die Hauptsache. Wenn Tugend überhaupt das Streben ist, sich in seinem Wesen zu erhalten, so folgt, dass es auch eine Tugend des bildlichen Vorstellens giebt und auch eine Tugend des Körpers, und nicht blos eine Tugend der Vernunft (III. L. 9).

35. L. 27 B. Hier wird schon von der im Beweise des L. 26 erschlichenen Verallgemeinerung Gebrauch gemacht. Der B. ist übrigens fehlerhaft. Nicht das erst zur Erkenntniss Führende, sondern nur das Erkennen selbst ist gut oder die Tugend; denn nur wenn die Erkenntniss erreicht ist, tritt das Handeln der Seele ein, was erst die Tugend ist (IV. L. 23). Ebenso verbindet sich die Gewissheit erst mit der erreichten Erkenntniss; sie kann also nicht schon bei dem eintreten, was erst zur Ekenntniss führt. Man sieht, wie die geometrische Methode vor falschen Schlüssen nicht schützt.

36. L. 28 B. Indem Gott in seinen Attributen das Wesen aller Dinge enthält, gewährt die Erkenntniss Gottes nach Sp. auch die Erkenntniss des Wesens der endlichen Dinge; die Erkenntniss derselben fliesst nach Art der logischen Folgerungen aus dem Wesen Gottes,

und die Dinge können deshalb ohne Erkenntniss ihres Grundes oder Gottes nicht erkannt werden; aber sie folgt, wo die Erkenntniss Gottes besteht, aus dieser von selbst. Hierauf beruht der L. 28. Es sind dies noch scholastische Ansichten. Sp. giebt selbst zu, dass die Erkenntniss Gottes keine unmittelbare für den Menschen ist; dass sie sich erst aus der Erkenntniss der Einzeldinge zusammensetzt und bildet; sie ist also nicht die Quelle des Wissens für den Menschen, sondern das Resultat; das Letzte, aber nicht das Erste.

37. L. 29 B. Dieser und die folgenden Sätze bereiten den Uebergang zu dem Handeln für Andere vor; Sp. bedarf dieses Ueberganges, weil er die Liebe zu Andern als sittliches Prinzip nicht kennt. Der L. 29 folgt richtig aus den in dem B. angezogenen Prämissen; allein er wird dadurch auch zu einem völlig inhaltsleeren. Denn nach dem B. besteht die Gemeinsamkeit in der Zugehörigkeit zu demselben Attribute Gottes. Nun gehört der Mensch nach seinem Körper zu dem Attribute der Ausdehnung, und nach seiner Seele zu dem Attribute des Denkens; alle anderen Dinge, die lebendigen wie die leblosen, gehören, so weit wir sie kennen, ebenfalls zu diesen Attributen, folglich giebt es nichts auf der Erde, was für den Einzelnen nicht ein Gemeinsames wäre; ein Nicht-Gemeinsames besteht nicht, aber dieses Gemeinsame ist auch das Dürftigste und von allem Inhalt beinah Ausgeleerte.

38. L. 30 B. Hier wird, dem Vorstehenden entgegen, die Existenz eines Nicht-Gemeinsamen behauptet und als das Entgegengesetzte bezeichnet. Dieser Begriff ist allerdings in III. L. 5 aufgestellt worden, als Das, was das Andere zerstört; allein wenn die Gemeinsamkeit nach IV. L. 29 in der Zugehörigkeit zu demselben Attribute besteht, und Gemeinsames einander nicht zerstören kann, so ist klar, dass es überhaupt kein Entgegengesetztes geben kann; denn die zu einem Attribute gehörenden Dinge sind gemeinsame, und die zu verschiedenen Attributen gehörenden Dinge haben keinen Einfluss auf einander. Dieses Bedenken ist so zu lösen, dass der einzelne Gegenstand neben dem Gemeinsamen noch Be-

sonderes hat, und dass in letzterem der Gegensatz enthalten ist.

Doch ist auch anzunehmen, dass Sp. seinen Begriff des Gemeinsamen nicht streng festgehalten hat; offenbar denkt er hier auch an ein Gemeinsames für niedere Gattungen und Arten und nicht blos an ein Gemeinsames in den höchsten Attributen. Dann sind allerdings in demselben Attribute Gegensätze möglich, allein dann passt wieder der B. zu L. 29 nicht.

Ebenso verwechselt Sp. in dem B. zu L. 30 das Gemeinsame mit dem Identischen. Er meint: Eine Sache könne nicht dieses selbst, was sie mit uns gemeinsam hat, vermindern. Allein sie kann nur sich selbst nicht vermindern. Das Gemeinsame ist aber nicht dieses selbst, sondern ein Anderes, was nur ein Gleiches mit jenem ist.

39. L. 31 B. Z. Auch in dem B. dieses L. findet sich dieselbe Verwechslung des Identischen mit dem Gemeinsamen oder Gleichen, und nur dadurch gelingt der B. Im Z. tritt Sp. der Folgerung näher, dass der Mensch für den Menschen das Nützlichste ist, und man deshalb in der Sorge für Andere nur für sich selbst sorgt.

40. L. 32 B. E. Hier wird dem Begriff des Entgegengesetzten schon ein sehr grosser Umfang gegeben; Sp. nimmt hier jede einzelne Sache schon als ein Nicht-Gemeinsames; denn sonst könnte ihr Mitwirken bei den leidenden Zuständen des Menschen nicht zu dem Nicht-Gemeinsamen, also Nicht-Guten führen. Auch nimmt Sp. den Ausdruck: »von Natur« hier gleich Wesen, während in L. 31 das Uebereinstimmen mit der Natur in einem beschränkteren Sinne gebraucht ist. Da nun das Gemeinsame nichts Anderes als das Gleiche ist, so erhellt, dass L. 32 unwahr ist, und deshalb ist auch der B. mangelhaft. Die Erfahrung und Geschichte lehrt, dass ganze Nationen, von Leidenschaften getrieben, grosse und schwere Unternehmen in gemeinsamem Wirken der Einzelnen vollbracht haben, dass also auch eine Uebereinstimmung in den Leidenschaften möglich ist, und dass der Zusatz: »von Natur« eine sophistische Aushülfe ist.

41. L. 33 B. Hier wird die Folgerung aus L. 32 gezogen. An sich beweiset L. 33 zu viel; denn wenn die fremden Ursachen immer von einander unterschieden sein sollen, so ist kein Grund vorhanden, weshalb nicht auch die einzelnen Menschen total von einander unterschieden sind; dann würde für die einzelnen Menschen selbst als Handelnde (nicht Leidende) kein Gemeinsames bestehen.

42. L. 34 B. E. Man muss in diesem L. 34 das Wort: »können« betonen; wollte man es als müssen verstehn, so wäre der B. unzureichend; denn er ist nur für die Traurigkeit geführt; es giebt aber auch leidende Zustände der Fröhlichkeit.

Die E. ist sophistisch. Auf diese Weise kann jede Gleichheit in Ungleichheit verwandelt werden, und ebenso jede Ungleichheit in Gleichheit; denn beide Begriffe gehören zu einer Beziehungsform und sind so untrennbar wie Ursache und Wirkung (*E.* 37). Der Schlusssatz der E. klingt sehr bedeutend; allein wenn nach IV. L. 30 das Gemeinsame nicht schlecht, d. h. nie schmerzlich sein kann, der Hass aber auf dem Schmerze oder der Traurigkeit beruht, so ist dieser Schlusssatz nur tautologisch mit L. 30 und verliert deshalb mit diesem selbst nach No. 38 seine Bedeutung.

43. L. 35 B. Z. 1. 2 E. Dieser L. 35 bildet das Haupt-Fundament in der Ethik Sp.'s für das Verhalten der Menschen zu einander. Es wäre unrichtig, wenn man Sp., weil er hier die Vernunft nennt, zu den Philosophen zählen wollte, welche, wie die Stoiker, wie Kant, Fichte und Hegel, die Vernunft zu dem Prinzip der Ethik und zur Quelle ihres Inhaltes erheben. Sp. lässt vielmehr das Handeln aus dem Begehren, aus dem Streben jedes Dinges, in seinem Sein sich zu erhalten, hervorgehn; die Vernunft ist nach Sp. nicht die Schöpferin dieses Inhalts und des Wesens der Dinge; man kann aus ihr nicht das Einzelne und Besondere ableiten; sie ist nicht selbst das Wesen der Dinge, sondern sie ist nur ein Zustand des Denkens, als Attributes Gottes, und es steht ihr das Attribut der Ausdehnung (des Körperlichen) mit gleichem Werthe und gleicher Selbstständig-

keit gegenüber. Nur vermöge des Parallelismus beider Attribute ist die zureichende Vorstellung oder die Erkenntniss auch die wahre Vorstellung oder die mit dem körperlichen Gegenstand übereinstimmende Vorstellung.

Der B. dieses wichtigen L. 35 ist mangelhaft. Nach Sp. ist das Wesen des einzelnen Menschen nicht identisch mit dem, was man jetzt die Natur oder den Begriff des Menschen nennt; das Wesen ist nach Sp. nicht ein den vielen Einzelnen Gemeinsames, sondern das Wesen ist individuell; das Wesen dieses einzelnen Menschen ist von dem Wesen jenes einzelnen Menschen verschieden (S. 3); dies muss deshalb auch von der Vernunft gelten, so weit sie zu dem Wesen des einzelnen Menschen gehört, und folglich ist das, was die Vernunft des einen Menschen gebietet, nicht nothwendig dasselbe mit dem, was die Vernunft des andern gebietet. Der Schluss Sp.'s: »was »der menschlichen Natur gut ist, ist es auch jedem Ein»zelnen,« gilt für den gewöhnlichen Begriff der Natur, aber nicht für Sp., bei dem die Natur oder das Wesen jedes Menschen individuell ist.

Dieser Mangel ist eine Folge des schwankenden Begriffes vom Wesen. Er wird von dem Leser weniger empfunden, weil Sp. das Wort Natur hier zwar nicht in seinem Sinne, aber in dem Sinne gebraucht, wie er im gewöhnlichen Vorstellen besteht.

Insofern also das Wesen jedes einzelnen Menschen individuell ist, besteht neben dem Gemeinsamen auch das Verschiedene oder Entgegengesetzte darin, und insofern die Vernunft nur die Entwickelung dieses Wesens des Einzelnen ist, ist ihr Ergebniss oder das Handeln des Einzelnen nicht nothwendig immer übereinstimmend, sondern auch entgegengesetzt.

Dies lehrt denn auch die Erfahrung; es ist unmöglich, dass alle Menschen ein durchaus gleiches Leben führen; das Handeln eines Jeden wird individuell durch die Eigenthümlichkeit seiner Anlagen, seiner Kräfte, seiner äussern Verhältnisse, und so ist unvermeidlich, dass der Nutzen und das Wohl des Einzelnen mit dem des Andern in Widerstreit geräth. Deshalb kann keine Ethik sich der Regelung dieser Kollisionen entziehen; Kant versucht es z. B. in der Art, dass er Jedem eine gleiche Portion

von Freiheit zuspricht und nach dieser Abmessung das Machtgebiet jedes Einzelnen bestimmt.

Es ist unzweifelhaft, dass die Menschen einander nützen können, und dass durch ein gemeinsames Handeln der Nutzen gesteigert werden kann; allein diese Gemeinsamkeit hat ihre Grenze, wie z. B. das Eigenthum, die Ehe und vieles Andere zeigt; die Umwandlung des Eigenthums in einen kommunistischen Gemeinbesitz würde den Nutzen für den Einzelnen und den Ertrag für das Ganze mindern statt vermehren, weil die Antriebe des Fleisses erlöschen.

Es ist also gerade die Aufgabe der Ethik, diese Gemeinsamkeit der Menschen zu regeln und ihre Gestaltungen und somit auch ihre Schranken gegen die Individualität zu bestimmen. Diese, die schwierigste Aufgabe der Ethik, lässt Sp. ganz bei Seite. Er begnügt sich, einfach auf die Vernunft zu verweisen; allein es ist gerade die Sache der Wissenschaft, das, was die Vernunft in dieser Hinsicht bestimmt, zu entwickeln. Auch die Geometrie, als Wissenschaft, fliesst aus der Vernunft ab; aber deshalb darf sich der Mathematiker nicht begnügen, den Schüler bei Betrachtung der Gestalten einfach auf die Vernunft zu verweisen; sondern er muss die einzelnen Lehrsätze, welche die Vernunft daraus abzuleiten vermag, auch in ihrem bestimmten Inhalte und in ihrer Begründung darlegen. Erst dies ist die Geometrie.

So erhellt, dass das hier von Sp. mit so viel Wichtigkeit aufgestellte Prinzip, nach der Vernunft zu leben, für sich hohl und formal ist. Jede einzelne Handlung ist bei der unvermeidlichen Kollission ihrer mit andern Arten der Lust sowohl nützlich oder gut, als schädlich oder schlecht; mit jenem kahlen Prinzip ist also für das bestimmte Handeln noch durchaus nichts erreicht.

44. L. 36 B. E. Indem Sp. die Erkenntniss zu dem höchsten sittlichen Ziele des Einzelnen erhebt, entgeht er allerdings den Kollisionen zwischen den verschiedenen Arten der Lust und des Nutzens, aus denen die ganze Schwierigkeit der Ethik hervorgeht. Das Erkennen ist ein innerlicher Akt des Einzelnen, welcher dem gleichen Akt des Andern nicht hinderlich sein kann. Allein bei der körperlichen Natur des Menschen ist es mit dem Er-

kennen nicht abgethan; es muss auch für die äussern Bedingungen der Erkenntniss, für die Bedürfnisse des Lebens gesorgt werden, und hier treten sofort die Kollisionen hervor, welche oben (S. 130) angedeutet worden sind. Es ist also ungenügend, wenn eine Ethik sich nur auf das Erkennen, als das höchste Gut, beschränkt und die übrigen unvermeidlichen Gebiete des Handelns deshalb ausser Acht lässt.

45. L. 37 B. E. 1. Auch dieser L. 37 beschränkt sich auf das Erkennen und dreht sich in seinem Beweise nur in den bekannten formalen Definitionen. Der B. gelingt nur, weil eben das Erkennen für sich zu keinen Kollisionen führt, und, wie Sp. sagt: »Alle sich dessen »erfreuen können.«

In der E. geht Sp. zu andern Tugenden über; er spricht von Religion, von Frömmigkeit und Ehrbarkeit; das sind Tugenden, die nicht auf die Erkenntniss abzielen. Hier hätte Sp. wenigstens bemerken sollen, dass zwischen diesen Tugenden Kollisionen bestehen, und dass mit der blossen Anweisung, der Vernunft zu folgen, die Wissenschaft sich nicht begnügen darf, sondern den einzelnen sittlichen Gestaltungen und Begrenzungen näher treten muss. Allein die scholastische Philosophie haftete Sp. noch so fest an, dass er dies Leere und Formale seiner Verweisung auf die Vernunft nicht bemerkte und meinte, das Sittliche damit auch nach seinem Inhalte bestimmt zu haben.

Ein Beispiel, wie wenig diese Verweisung auf die Vernunft für das einzelne Handeln genügt, giebt Sp. selbst in dem Verhalten des Menschen zu den Thieren. Er befreit den Menschen von allen Pflichten gegen die Thiere, »weil deren Natur von der menschlichen Natur verschie»den sei.« Dann würde auch folgen, dass die Thiere uns nichts nützen (IV. L. 29). Da dies aber der Erfahrung widerspricht, so müssen die Thiere dieses Nutzens wegen etwas Gemeinsames mit den Menschen haben (IV. L. 30. 31); sie sind also von den Nebenmenschen in Betreff des Nützlichen nur dem G r a d e nach verschieden, und deshalb muss auch die Grundlage des Verhaltens zu den Thieren dieselbe sein, wie für das Verhalten zu den Nebenmenschen; d. h. man muss auch den Nutzen

der Thiere mit befördern. Dieses Beispiel zeigt, wie formal die Lehrsätze des Sp. sind.

46. E. 2 zu L. 37. Sp. behandelt hier die Grundlage des Staats und des Rechts. Es ist bei Sp. der Gegensatz von Moral und Recht noch nicht vorhanden; deshalb stellt er Verdienst und Sünde *(meritum et peccatum)*, welches Moral-Begriffe sind, mit Recht und Unrecht als gleichbedentend in dieser E. zusammen. Trotzdem schwebt dem Sp. ein Unterschied beider vor; denn in E. 1 dieses L. handelt Sp. von der Frömmigkeit, von der Ehrbarkeit als Tugenden, die unmittelbar aus dem Gebot der Vernunft folgen, und nicht erst aus dem Gebot des Staats. Dieser wichtige Punkt wird indess von Sp. nicht weiter verfolgt.

In der E. 1 handelt Sp. von dem Leben und Verhalten des Menschen, der nach der Vernunft handelt. Dieser bedarf des Staates nicht; Sp. stimmt hier mit Augustin überein; weil indess die Menschen den leidenden Affekten sich nicht ganz entziehen können, so muss nach E. 2 auch eine Einrichtung getroffen werden, welche durch Erweckung entgegengesetzter Affekte den schädlichen Affekten entgegentritt. Dies ist die Staatsverbindung; in ihr wirkt lediglich die Furcht vor der Strafe, dass die Menschen in Eintracht leben; ausserhalb des Staates giebt es deshalb kein Recht und kein Unrecht, keine Sünde, kein Eigenthum. Sünde und Verdienst sind nach Sp. nur äusserliche Begriffe, welche nicht die Natur der Seele ausdrücken.

In dieser Auffassung ist Wahres und Falsches so vermischt, dass Beides kaum zu trennen ist.

Wenn Sp. Verdienst und Sünde für den Naturzustand in E. 2 leugnet, in E. 1 aber ein sittliches Verhalten auch ohne Staat aus der Vernunft ableitet, so ist dieser Widerspruch nur dadurch zu lösen, dass man unter Naturzustand den thatsächlichen Zustand der Menschen versteht, wo sie von den Affekten geleitet werden, während in E. 1 ein idealer Zustand behandelt wird.

Sodann lässt Sp. die Frage unbeantwortet, woher der Staat den Inhalt für seine Gesetze zu nehmen hat; ob hier Alles von der Willkür der Herrschenden abhängt, oder ob sie hierbei sich von der Vernunft leiten lassen sollen.

Ferner erkennt man leicht den Mangel, dass der Staat nur durch Furcht zusammengehalten werden soll. Sp. konnte nicht anders, da bei ihm die sittlichen Gefühle, also auch die Vaterlandsliebe, ganz fehlen. Die Stellung Sp.'s als Jude im 17. Jahrhundert, wo sein Volk von aller Staatsgemeinschaft noch ausgeschlossen war, und mithin patriotische Gefühle sich nicht entwickeln konnten, mag dabei eingewirkt haben.

Trotzdem hat Sp. einige Wahrheiten getroffen; dahin gehört, dass ein Staat nicht Selbstzweck ist, sondern nur Mittel für das Wohl des Einzelnen; ferner: dass das Recht nur ein positives, von dem Willen der Staatsmacht, als Autorität, abhängiges ist. Sp. vermag jedoch nicht den Begriff des Sittlichen zu gewinnen; er kommt nicht über die Furcht hinaus. Dennoch liegt hier der Kern der Frage, und es ist die Aufgabe der Ethik, zu zeigen, wie aus der blossen Thatsache der Gewalt vermöge ihrer Unermesslichkeit sich der Begriff der Sittlichkeit ihrer Gebote für den Einzelnen in Folge seiner Schwäche gegenüber dieser erhabenen Macht entwickelt.

47. L. 38 B. Mit L. 38 ist die Lehre von dem positiven Recht wieder verlassen; Sp. geht nun wieder zu dem Natürlichen und Sittlichen zurück, was sich auch ohne Staatsverbindung blos aus dem Vernunftgebote entwickelt. Sp. beginnt mit L. 38 eine Reihe näherer Bestimmungen dieser Vernunftgebote, wie sie oben, als zur Ethik gehörend, gefordert worden sind. Indess werden diese Sätze ergeben, dass Sp. auch hier sich nur in dem ganz Allgemeinen hält, und dass er insbesondere jede Entwickelung einzelner sittlicher Gestalten, wie Vertrag, Eigenthum, Ehe, Familie, Gemeinde, Kirche, Staat, ebenso wie Christus, verabsäumt. Je mehr eine Ethik sich im Allgemeinen hält, desto leichter werden allerdings ihre Gebote. Der L. 38 ist übrigens die nothwendige Folge, wenn die Seele nur durch den Körper zur Erkenntniss gelangen kann, und diese das höchste Gut ist.

48. L. 39 B. E. Auch dieser L. ist die logisch richtige Folge der in dem B. erwähnten Lehrsätze. Interessant ist nur Sp.'s Begriff des Todes, welcher von

dem gewöhnlichen so abweicht, dass man nach Sp. auch bei lebendigem Leibe sterben kann. Der Satz ist aber, wie viele andere Sp.'s, ohne praktische Bedeutung, weil die Merkmale des neuen Begriffes so unbestimmt gehalten sind (ein anderes Verhältniss von Bewegung und Ruhe der Theile des Körpers), dass damit für die Beurtheilung des einzelnen Falles nicht das Mindeste geboten ist. Die L. 38 und 39 gehören übrigens zu den Sätzen, welche Sp. nur als Unterlagen für spätere vorausschickt; auf ihnen beruht die spätere Unterscheidung zwischen vernünftiger Lust und unvernünftiger (Uebermass).

49. L. 40 B. Auch dieser Satz bleibt rein formal; die Hauptfrage: Welches Einzelne führt zu dem einträchtigen Leben? bleibt dabei unbeantwortet. Hier war der Ort, die einzelnen sittlichen Gestalten, wie Ehe, Familie, Staat, auf diesen Zweck zu prüfen. Auch übersieht Sp., dass die Vernunft unter Umständen auch zum Kampfe treibt, insbesondere wenn Einer sich von der Leidenschaft zum Angriff gegen einen Andern bestimmen lässt, mag dieser Andere ein Volk oder ein Einzelner sein.

50. L. 41 B. Da bei Sp. gut, nützlich, fröhlich, Macht, Wesen fortwährend als identisch behandelt werden, folgt dieser L. von selbst. Die Lust ist damit auch das Sittliche; doch erhält dieser Satz in dem Folgenden einige Beschränkungen.

51. L. 42. B. Hier beginnen die Ableitungen aus den L. 38 und 39. Sp. fühlte, dass nicht jede Lust gebilligt werden kann; es kommt also darauf an, einen Massstab für die unzulässige Lust zu finden. Nachdem dieser Massstab in L. 39 gesetzt ist, entspringt daraus der Begriff des Uebermasses, womit Sp. einen Grad der Lust bezeichnet, der nicht mehr vernunftgemäss ist, weil er die Erkenntniss, das höchste Gut, hemmt. Damit hat Sp. anerkannt, was oben verlangt worden ist. Es ist dies derselbe Begriff, den Aristoteles so bezeichnet, dass die Tugenden die Mitte zwischen zwei Lastern halten sollen. Das Folgende wird indess ergeben, dass Sp. diese Grenzbestimmung nur in sehr unvollkommener Weise vollzieht.

Der B. von L. 42 ist logisch richtig; dessenungeachtet ist L. 42 unpraktisch, weil ein Merkmal des Wohlbehagens von Sp. nicht gegeben ist. Woher will man erkennen, dass bei einer Lust alle Theile des Körpers das gleiche Verhältniss innehalten?

52. L. 43 B. Auch hier ist die Definition der Wollust so, dass man kein Kennzeichen ihrer hat. Diese Definition ist überdem zweifelhaft. Wenn sie wahr wäre, müsste jeder Beischlaf unsittlich sein, denn während seiner sind die übrigen Thätigkeiten des Körpers allemal unterdrückt. Mithin beweist der Satz zu viel.

In L. 43 tritt zuerst der Satz auf, dass der Schmerz mittelbar gut ist, wenn er von einer schlechten Lust abhält. Man sieht, die Ethik Sp.'s ist eine reine Lehre der Klugheit.

53. L. 44 B. E. Es ist auffallend, dass Sp. hier das Uebermass der Liebe nur in dem Uebermass der Wollust (*titillatio*) findet. Es kann offenbar auch in der Liebe zu Kindern, zu Freunden u. s. w. ein Uebermass eintreten; aber freilich war der Beweis dieses Uebermasses für Sp. kaum zu führen.

Auch die E. hält sich ganz im Unbestimmten. Die Hauptfrage: wo oder wann beginnt in einer Lust das Uebermass, bleibt unbeantwortet; wer kann in dem einzelnen Fall untersuchen, ob der ganze Körper oder nur ein Theil erregt ist?

54. L. 45 B. Z. 1. 2 E. Dieser L. 45 geht zu weit. Nach Sp. ist jeder Schmerz mit der Vorstellung eines Menschen als Ursache desselben Hass und deshalb schlecht. Dann ist auch alle Selbsthülfe gegen Beschädigung unrecht; denn nach Sp. geschieht die Vertheidigung gegen den, der mich schlägt, schimpft, bestiehlt, aus Hass, ist also »niemals gut«. Man sieht, wie bedenklich dergleichen Folgerungen aus willkürlichen Definitionen sind. Auch der Krieg ist dann niemals zu rechtfertigen.

In der E. zeigt Sp. die Heiterkeit seiner Moral. Sie ist durchaus seinem Prinzip entsprechend und macht im Gegensatz zu der Moral der Evangelien und der Kirchen-

väter einen höchst wohlthuenden Eindruck. Es spricht für die Geistesstärke Sp.'s, dass er trotz des vielen Ungemachs, was er in seinem Leben zu erdulden hatte, dennoch an diesen heitern Lebensansichten festgehalten hat.

55. L. 46 B. E. Hier führt das egoistische Prinzip Sp.'s dennoch zu demselben Gebot, wie es die christliche Moral aus ihrem entgegengesetzten Prinzip der Liebe begründet. Der L. beweist indess zu viel; denn es giebt viele Fälle der Vertheidigung, wo man auf diese nur langsam wirkende Macht der Liebe nicht warten kann.

56. L. 47 B. E. Der B. dieses L. gelingt für die Hoffnung nur dadurch, dass die Hoffnung falsch definirt ist (S. 94). In der E. nähert sich Sp. der Lehre der Stoiker von dem Gleichmuth der Seele. Da die Erkenntniss indess nur das Wesen der Dinge aufschliesst, die unendliche causale Reihe der endlichen Dinge aber von dem Menschen nie übersehen werden kann, von diesen aber seine Lust und sein Schmerz bestimmt wird, so kann alle Erkenntniss die Hoffnung und die Furcht nicht ausschliessen, und es ist kein Grund vorhanden, weshalb der Mensch nicht auch die Freude der Hoffnung geniessen soll. Es kann auch hier nur das Uebermass getadelt werden, aber nicht die Hoffnung an sich. Gleiches gilt für die Furcht, als Mittel zur Thätigkeit.

57. L. 48. 49 B. Diese L. folgen aus dem Satze, dass die Erkenntniss das höchste Gut ist, folglich jedes falsche Wissen schlecht ist. (In dem B. zu L. 49 enthalten alle Ausgaben von Sp.'s Ethik falsche Allegate. Fs muss heissen: IV. D. 28; nicht IV. D. 29 und 27).

58. L. 50 B. Z. E. Auch hier stellt Sp. als Ideal die aus der Erkenntniss folgende Ruhe der Seele, wie die Stoiker, hin. Diese Richtung ist bei einem Philosophen, dessen Streben nur der Erkenntniss zugewandt ist, sehr natürlich; alle Gefühle und Aufregungen stören ihn in seinen Forschungen und Betrachtungen. Allein der L. 50 ist schon deshalb falsch, weil das Gefühl des Mitleides ein nothwendiger, aus der Liebe folgender Affekt ist, der durch kein blosses Denken und Wissen zu hindern ist.

Sodann ist dieses Gefühl eine wesentliche Stütze des sittlichen Handelns; es kann deshalb auch hier nur das Uebermass getadelt werden, zumal die Behauptung Sp.'s, dass das Mitleiden die Macht des Handelns mindere, falsch ist. Jenes Handeln aus Erkenntniss, was Sp. hier vertheidigt, führt zu dem Prinzipe Kant's, wonach alles Gefühl von dem sittlichen Handeln ausgeschlossen bleiben soll, während es gerade die Aufgabe der Ethik ist, die Lust-Gefühle sich als Gehülfen zu erhalten, wo sie dem sittlichen Gebot nicht widersprechen.

59. L. 51 B. E. Nach III. L. 59 kann jeder Affekt der Fröhlichkeit auch aus der Vernunft entstehn; deshalb geht der B. dieses L. viel weiter als der Satz selbst. Die Hauptsache bleibt auch hier die Grenze, das Uebermass; letzteres ist auch bei dem Wohlwollen, wie bei der Liebe (IV. L. 44) möglich; Sp. scheint dies aber nicht anzunehmen.

60. L. 52 B. E. Die Selbstzufriedenheit stellt Sp. sehr hoch. Sie ist eben jene Seelenruhe, welche schon Epikur als das Höchste hingestellt hat; sie ist die Freiheit von den Affekten. Indess ist die Selbstzufriedenheit im gewöhnlichen Sinne kein Gefühl der Lust, sondern ein sittliches Gefühl, was aus der Erfüllung des sittlichen Gebots hervorgeht und den Gegensatz zu den Gewissensbissen bildet (Aethetik I. 118); dann muss allerdings dieses Gefühl anders als hier begründet werden. Sp. stellt sich dieser Auffassung so nahe, als ihm bei seinem System möglich ist.

61. L. 53 B. Im gewöhnlichen Sinne gehört die Niedergeschlagenheit (*Humilitas*) zu dem sittlichen Gefühl der Reue; est ist das Wiedereintreten des sittlichen Gefühls in seine Macht über die Lustgefühle, nachdem vorher die Lustgefühle die Oberhand gehabt haben und den Menschen zu dem Bösen bestimmt haben. Insofern gehört diese Niedergeschlagenheit offenbar zur Tugend. Sp. kann dies nicht anerkennen, weil seine Tugend nur Fröhlichkeit und Macht zu handeln und zu erkennen ist und deshalb jede Schwäche von sich abhält, selbst wenn sie zum Guten führt.

62. L. 54 B. E. Das Vorstehende ist hier zu wiederholen. In der E. erkennt Sp. den Nutzen der Niedergeschlagenheit und Reue an; er sucht in ihnen den Weg, der zu dem Leben nach der Vernunft führt, d. h. zu dem sittlichen Handeln. Hier ist Sp. dem wahren Begriff dieser Gefühle sehr nahe, und nur seine Prinzipien hindern ihn, die volle Wahrheit zu erreichen. Ueberall tritt hier das Ideal eines affektlosen, nur im Erkennen lebenden Weisen bei Sp. hervor; daher diese Beseitigung aller, selbst der sittlichen Gefühle, welche sich mit diesem Ideal nicht vertragen.

63. L. 55. L. 56 B. Z. E. Diese Sätze gelten nur von der Eitelkeit oder von dem Stolze, der sich auf eingebildete Vorzüge stützt. Es giebt aber auch einen wahren Stolz, wie oben bemerkt worden (S. 96); für diesen passen diese Sätze und Beweise nicht.

64. L. 57 B. E. Auch dieser L. 57 gilt nur von der Eitelkeit oder dem Stolze auf eingebildete Vorzüge. In der E. berührt Sp. einen wichtigen Punkt, der später (L. 68) noch bestimmter erörtert wird. Sp. deutet an, dass das Schlechte nur relativ hier gelte; dann, wenn blos der Nutzen des Menschen betrachtet werde; aber nicht, wenn der Gang der Dinge im Allgemeinen oder die allgemeine Ordnung der Natur betrachtet werde. Im letzten Falle giebt es nach Sp. nichts Schlechtes. Hieraus erklärt sich auch, weshalb die Ethik Sp.'s überhaupt nicht von Pflichten spricht und keine Gebote kennt. Da bei Sp. sich Alles, auch das menschliche Handeln mit Nothwendigkeit vollzieht, und keine Wahlfreiheit besteht, so kann die Ethik Sp.'s nur eine Beschreibung des Handelns, nach Art der Naturbeschreibung innerhalb der Physik sein. Beide Wissenschaften entwickeln die in ihrem Gebiete geltenden Gesetze; beide können auch andeuten, was dem Menschen nützt und schadet; aber Gebote, Pflichten sind in der Ethik so wenig am Orte, als Pflichten der Pflanzen in der Physik. Diese Auffassung hat neuerdings Schleiermacher wieder aufgenommen.

65. L. 58 B. E. Das zu L. 51 Bemerkte ist hier zu wiederholen. In der E. wird der Ruhm wegen seiner

Vergänglichkeit bekämpft. Hier fällt Sp. aus seiner strengen konsequenten Methode; es ist etwas ganz Neues, dass die Freude nicht gesucht werden solle, weil ihre Ursache vergänglich ist. Dies hätte besonders begründet werden sollen. Es ist dies ein Grund, der zwar in vielen Moralsystemen auftritt, aber der zu viel beweist; denn es giebt keine Freude und keine Macht, welche nicht der Gefahr des Unterganges ausgesetzt wäre; selbst die Erkenntniss ist nicht davon ausgenommen; Krankheiten, Stumpfsinn, hohes Alter können auch diesen Besitz schmälern und gefährden.

66. L. 59 B. E. Nachdem Sp. im Vorstehenden die Gefühle behandelt hat, geht er nun zu dem Begehren über. Diese Trennung ist jedoch, wie Sp. selbst bemerkt, nicht durchführbar; Sp. beschränkt sich deshalb auf einzelne hierher gehörende Fragen.

Die hier gebotenen Beweise für L. 59 sind nach den Definitionen des Sp. logisch richtig. Allein die Hauptfrage ist dadurch umgangen, ob überhaupt das blosse Denken und Erkennen im Stande ist, den Willen und das Handeln des Menschen zu bestimmen. Für Sp. konnte diese Frage nicht entstehen, weil bei ihm aller Einfluss zwischen Seele und Körper fehlt, und beide nur parallel mit einander gehn; mithin kann das Handeln der Seele nur im Denken und Erkennen bestehn. Allein diese Sätze sind nur aus willkürlichen Definitionen und Prinzipien, aber nicht aus der Beobachtung des Seienden abgeleitet; deshalb steht die Erfahrung auch mit ihnen in Widerspruch, so weit die Beobachtung hier einen Anhalt bieten kann. Diese lehrt, dass das Denken allein den Willen und das Handeln des Menschen nicht ursachlich bestimmt, sondern dass nur ein hinzutretendes Gefühl das Wollen und Handeln erweckt. Deshalb kann Jemand eine vollständige Kenntniss der Moral, des Guten und Schlechten haben und dennoch wegen der Schwäche seines sittlichen Gefühls schlecht handeln. Früher hat Sp. selbst anerkannt, dass die blosse Kenntniss des Guten nicht zureicht, die Affekte zu hemmen (IV. L. 14). Dies steht mit L. 59 in Widerspruch. Uebrigens ist diese Meinung, dass das Denken allein den Willen und das Handeln bestimmen können, auch in die spätern Systeme von Kant

und Fichte übergegangen; ihr Begriff des Guten beruht gerade darauf, dass nicht das Gefühl, sondern das Denken den Willen dabei bestimmt; das Beispiel in der E. wird bei L. 68 erörtert werden.

67. L. 60 B. E. Wenn man auch die theoretische Wichtigkeit dieses L. zugiebt, so bleibt doch derselbe ohne Bedeutung, weil die Frage, ob ein Affekt sich nur auf einige oder auf alle Theile des Körpers bezieht, gar nicht aus der Beobachtung oder auf einem andern Wege zu beantworten ist. Der Satz gehört daher zu den vielen Sätzen der scholastischen Philosophie, welche zwar aus selbst gemachten Definitionen logisch richtig abgeleitet sind, aber zur Erkenntniss des Seienden nicht das Mindeste beitragen.

68. L. 61 B. Auch für diesen L. 61 gilt das vorstehend Bemerkte. Es fragt sich, welches Begehren entspringt aus der Vernunft? Denken, Ueberlegen ist bei jedem, auch dem schlechten Handeln; umgekehrt kann das blosse Denken und Erkennen nie den Willen und das Handeln erwecken. Die Vernunft mag die Wahrheit oder Erkenntniss gewähren; allein woran soll der Einzelne seine Erkenntniss als wahre erkennen? Jeder meint, die Wahrheit und Erkenntniss zu besitzen. Die subjektive Ueberzeugung ist ein trügerischer Massstab, wie oben (S. 74) gezeigt worden. Deshalb muss eine Ethik sich nicht mit dieser formalen Verweisung auf die Vernunft begnügen, sondern den bestimmten Inhalt, der aus der Vernunft folgt, entwickeln.

Der L. 71 ist überdem rein tautologisch, denn die Vernunft ist das Gute selbst.

69. L. 62 B. E. Auch dieser L. 62 ist tautologisch. Denn die Vernunft oder das Erkennen geht nur auf das Wesen, nicht auf die zeitliche Dauer der Dinge. Indem die Vernunft deshalb die Unterschiede von vergangen, gegenwärtig und zukünftig nicht kennt, können auch diese Bestimmungen auf das von ihr ausgehende Handeln keinen Einfluss üben.

Auch hier kommt das Ideal der Weisen wieder hervor. Allein, da auch der Weise in der Zeit leben muss

und deshalb die Dauer der Dinge nicht unbeachtet lassen kann, so reicht seine Weisheit oder Vernunft für sein einzelnes Handeln nicht hin, und es folgt deshalb aus diesem L., dass auch der weiseste nur der Vernunft folgende Mensch sich dem Irrthum und den leidenden Affekten nicht entziehen kann, oder dass, wie Sp. sagt, die Kenntniss des Guten nur abstrakt ist. Dieses Ergebniss ist schlimmer, als die Erfahrung lehrt, und nur die Folge davon, dass Sp. eine mangelhafte Definition der Erkenntniss aufgestellt hat. Dieselbe geht in Wahrheit nicht blos auf das Wesen, sondern auch auf die Dauer der Dinge und kann auch in Bezug auf diese Bestimmung zu Gesetzen gelangen. Jene Trennung zwischen Wesen und zeitlicher Dauer ist ein Rest scholastischer Philosophie, von dem sich Sp. nicht hat befreien können, und der seine ganze Ethik beherrscht.

70. L. 63 B. Z. E. Dieser L. hat, wie viele andere der Ethik, wenn man die Worte in ihrem gewöhnlichen Sinne nimmt, eine hohe Bedeutung. Er sagt dann, dass man das Gute und Rechte um sein Selbst willen thun müsse. Allein im Sinne Sp.'s ist das Gute mit dem Nützlichen und dem Freudigen identisch, und dann ist dieser L. werthlos, weil es sich von selbst versteht, dass man das Fröhliche und Nützliche um seiner Selbst willen begehrt, und nicht um eines Uebels willen, was sich an die Unterlassung knüpft.

Ueberhaupt ist der »Gegensatz« bei Sp. hier sophistisch. Es ist ebenso nothwendig, das Schlechte zu fliehn, wie das Gute zu begehren; in den meisten Fällen ist das Eine nicht identisch mit dem Andern. Sp. denkt hierbei offenbar an die christliche Lehre, wonach den Guten ein Lohn, eine Seligkeit in jener Welt erwartet und den Schlechten eine Strafe. Diesen Beweggründen will Sp. entgegentreten. Im gewöhnlichen Sinne ist dies auch richtig; allein Sp. hat in seinem System kein Sittliches, sondern nur ein Nützliches, und deshalb ist diese anscheinend hohe Sittlichkeit bei Sp. nur ein Schein. Auch das Handeln in Führung der Vernunft geht bei Sp. nur auf den Nutzen, die Macht und Selbsterhaltung.

Das Beispiel mit der Medizin ist unverständlich; denn auch der nach der Vernunft handelnde Kranke nimmt

die Medizin nur, um den Tod zu vermeiden, d. h. um wieder gesund zu werden; dieses sind keine Gegensätze. Die L. 65. 66 sagen dies ausdrücklich.

71. L. 64 B. Z. L. 64 und L. 68 sprechen den wichtigen Satz aus, dass die Begriffe von gut und schlecht nur unzureichende, d. h. unwahre Begriffe sind, und dass in der zureichenden Erkenntniss diese Begriffe nicht enthalten sind. Diese Sätze bezeichnen das System Sp.'s am schärfsten; sie sind die konsequente Folge seines Prinzips, dass die Welt und Gott ein und dasselbe sind. So wie es in Gott oder in der Totalität des Wissens keine Unwahrheit giebt, und alles Falsche nach Sp. nur Folge davon ist, dass der Gegenstand vereinzelt und nicht in seiner Totalität aufgefasst wird, so entspringt auch das Schlechte und Gute nur aus der Betrachtung eines Geschehens in seiner Vereinzelung, herausgerissen aus der Totalität der Natur-Ordnung und nur in Beziehung auf den Nutzen des Menschen aufgefasst. In der Totalität ist alles Geschehen eine Folge des Wesens Gottes. Die zeitlichen Vorgänge fliessen nach Art der geometrischen Lehrsätze aus dem Wesen Gottes. Hier kann also nur von Nothwendigkeit die Rede sein; Alles ist, und Alles ist nothwendig, und Alles folgt aus dem Wesen Gottes. Da kann von gut und schlecht keine Rede sein. Nur wenn das einzelne Geschehen blos in Beziehung auf den Menschen betrachtet und beurtheilt wird, kann der Begriff des dem Menschen Nützlichen und somit auch der des Guten und Schlechten sich bilden. Deshalb sind auch die verworfensten Handlungen der Menschen, z. B. der Muttermord Nero's, wie Sp. in einem seiner Briefe sagt, bei einer Auffassung des Ganzen, der Totalität des Geschehens, nicht schlecht, aber auch nicht gut, sondern nur nothwendig. Alle Bedenken dagegen entspringen nur daraus, dass man gut und schlecht als kontradiktorische Gegensätze behandelt und meint, jede Handlung müsse nothwendig eines von Beiden sein. In der Totalität der Betrachtung ist sie vielmehr Keines von Beiden, sondern nur eine nothwendige Folge der Natur-Ordnung oder Gottes. Man sehe IV. L. 73 E.

Wenn trotz der logischen Konsequenz dieser Lehre das natürliche Gefühl sich ihr entgegenstellt, so kommt

es daher, dass das Sittliche eben eine andere Natur hat, als Sp. ihm einräumt. Es ist nicht blos ein Nützliches und nicht blos ein Relatives, was seinen Inhalt durch eine Beschränkung der Betrachtung auf den Menschen erhält, sondern es ist ein in sich selbst Festes und Bestimmtes und durchaus kein blos Relatives; es hat als Sittliches auch keinen Zusammenhang mit dem Natürlichen und mit dem Nützlichen.

Nach dem realistischen System hat das Sittliche seine Quelle in den Geboten der erhabenen Autoritäten; nach den idealistischen Systemen hat es seine Quelle in den Geboten der Vernunft als solcher. So gilt für beide Auffassungen der sittliche Inhalt als ein fester, für sich bestehender, der dadurch sich nicht ändert, das die Betrachtung des Naturlaufs in weiterer oder engerer Ausdehnung herbeigezogen wird. »Du sollst nicht stehlen;« »Du sollst Vater und Mutter ehren;« dieses ist ein fester sittlicher Inhalt, der sich nicht ändert, mag man die Welt dabei im Grossen oder im Kleinen betrachten.

Diese Auffassung bildet den Gegensatz zu dem System Sp.'s. Da das sittliche Gefühl im Gegensatz zu den Lust-Gefühlen eine Thatsache ist, welche nicht wegzuleugnen ist, und der Streit sich höchstens um die Ableitung desselben bewegen kann, so ist das System Sp.'s, welcher ein sittliches Gefühl gar nicht kennt, jedenfalls in der Unwahrheit, und daraus erklären sich die vielen erkünstelten und erzwungenen früheren Sätze. Allein da nach realistischer Auffassung (Aesthetik I. 113) die Quelle des Sittlichen nur eine positive ist und aus dem Willen der erhabenen Autoritäten sich ableitet, so trifft Sp. insofern die Wahrheit, als zuletzt auch die Gebote der Autoritäten aus dem Nutzen und der Lust derselben hervorgehn, und die Lust mithin mittelbar auch die thatsächliche Grundlage für den Inhalt des Sittlichen bildet. Das System Sp.'s steht deshalb der Wahrheit näher als die Systeme Kant's, Fichte's und Hegel's, welche das Sittliche ausschliesslich aus der Vernunft ableiten wollen und kein Band zwischen ihm und der Lust anerkennen; aber es steht der Wahrheit ferner als das realistische System, welches allein die schwierige Frage zu lösen vermag, wie es möglich ist, dass das sittliche Soll aus einem

natürlichen Ist entspringen kann. Das Nähere ist dargelegt Aesthetik I. 113 u. ff.

72. L. 65 B. Z. Dieser L. 65 stimmt genau mit der Erfahrung, allein er vereinigt sich schwer mit L. 63.

73. L. 66 B. Z. E. Auch dieser Satz stimmt mit der Erfahrung, je weniger die Gegenwart als solche beachtet wird, desto weniger werden die Güter nach der Zeit ihres Eintretens in die Existenz abgeschätzt. Allein der B. dieses L. ist insofern mangelhaft, als es sich in der Wirklichkeit nicht um das Wesen der Dinge allein handelt, sondern auch um ihre zeitliche Dauer und Existenz. Ein Gut, für dessen Existenz gar keine Ursache vorliegt, kann die Vernunft nicht gleich behandeln mit einem, für dessen baldige Existenz eine Ursache erkannt ist. Die Vernunft muss deshalb im wirklichen Handeln sich auch auf die Frage der zeitlichen Existenz der Dinge einlassen, und da die Gewissheit der Existenz sinkt, wenn der Zeitpunkt der Verwirklichung in die Ferne rückt, so muss selbst die Vernunft ein nur zukünftiges Gut deshalb geringer schätzen als ein gegenwärtiges und somit gewisses Gut. Sp. bewegt sich hier in Abstraktionen, welche in der Wirklichkeit nie Platz greifen können.

74. L. 67 B. Dieser L. 67 ist eine Besonderung von L. 63. In dieser Besonderung tritt seine Unwahrheit und sein Widerspruch mit L. 65. 66 mehr hervor. Der Mensch, der sein Leben erhalten will, muss auch die Todesgefahren vermeiden und deshalb an diese Gefahren denken und sein Handeln danach bestimmen. Das Schlechte liegt nur in dem Uebermasse; die Sorge, das Leben zu erhalten, darf nicht übertrieben werden. Das rechte Mass, also die Hauptsache, wird aber von Sp. nicht bezeichnet.

Sp. hatte wohl hier jene religiösen Orden und Sekten im Sinne, welche das Sittliche und Gott Wohlgefällige in einer strengen Askese und Entbehrung setzten.

75. L. 68 B. E. Der L. 68 ist bei L. 64 behandelt. In der E. erkennt Sp. an, dass die Menschen nicht

frei geboren werden, d. h. dass die Erkenntniss erst erworben werden muss, und dass deshalb die Begriffe von gut und schlecht für den Menschen bei seiner mangelhaften Kenntniss unentbehrlich sind. In der E. führt Sp. im Gegensatz zu dem Geiste des Alten Testaments aus, dass die von Gott den Menschen gegebenen Gebote (das Gute und das Schlechte) nur dessen Nutzen bezweckt haben und aus keiner blossen Willkür Gottes abgeflossen sind. Es ist dies eine Umwandlung der biblischen Lehren in philosophische Gedanken, wie es später Hegel in grösserem Massstabe vollzogen hat.

76 L. 69 B. Z. E. Dieser L. spricht ausdrücklich aus, dass der freie Mensch auch die Gefahren vermeidet, also auch an das Uebel und Schädliche denkt; der L. steht insofern in Widerspruch mit L. 67.

77. L. 70 B. E. Der L. 70 wird durch die ihm beigefügte E. so ziemlich wieder aufgehoben. Sp. tritt in der E. dem wirklichen Leben näher, und da zeigen sich so viele Rücksichten und so viele Kollisionen des Nützlichen, dass keine einzelne Regel eine unbedingte Geltung in Anspruch nehmen kann, und dass das wahre Sittliche deshalb erst in den Grenzen liegt, welche den verschiedenen Regeln oder Nützlichen gegen einander gezogen werden. Die wichtigete Frage der Ethik ist deshalb nicht die nach den Tugenden an sich, sondern nach ihrer gegenseitigen Begrenzung und nach dem Fundamente, aus dem diese Begrenzung abzuleiten ist. Sp. hat diese Punkte ganz unberührt gelassen.

78. L. 71 B. E. Auch in der E. zu diesem L. kommt Sp. auf die zahlreichen Kollisionen der einzelnen Tugenden, ohne doch auf diese Frage in ihrer Allgemeinheit einzugehen. Er würde dann bemerkt haben, wie wenig die Formel: »In Leitung der Vernunft handeln,« hinreicht, die Schwierigkeiten in diesen steten Kollisionen der einzelnen Tugenden zu lösen.

79. L. 72 B. E. Diese Stelle ist die einzige, wo Sp. von der Tugend der Wahrhaftigkeit spricht. Sp. erklärt hier alles Lügen unbedingt für unsittlich; selbst

um sein Leben gegen einen Mörder zu schützen, darf man nach dieser E. denselben nicht belügen. Die Gründe, womit Sp. seinen Satz vertheidigt, bestehen darin, dass er das Verkehrte und Widersinnige der Lüge damit zeigt, dass er sie als allgemeines Handeln und als Handeln aller Menschen auffasst. Aber die Frage ist hier nicht, ob die Lüge als allgemeine Regel gelten solle, sondern ob als Ausnahme für einzelne Fälle. Auch diese Frage gehört zu den oft erwähnten Kollisionen der Tugenden. Es ist Tugend, sein Leben zu erhalten; es ist auch Tugend, dem Andern die Wahrheit zu sagen. Beide Tugenden sind hier in Kollision; im Sinne Sp.'s kann jede dieser Tugenden ihre unbedingte Geltung fordern. Da nun dies unmöglich ist, so muss deshalb die Ethik zwischen den Gebieten der einzelnen Tugenden Grenzen ziehn, über welche hinaus die eine der andern zu weichen hat. So muss hier die Wahrhaftigkeit der Lebenserhaltung weichen, während in andern Fällen eine kleine Unannehmlichkeit oder Störung durch Lügen nicht abgewendet werden darf, mithin die Wahrheit hier noch in ihrem Gebiete ist. Statt dessen beharrt Sp. bei der unbedingten Wahrhaftigkeit. Aber jede andere Tugend hat als solche das gleiche Recht; deshalb ist mit solchen, durch ihre Konsequenz leicht blendenden Sätzen keine Ethik zu begründen.

80. L. 73 B. E. Der L. 73 enthält eine tiefe und schöne Wahrheit, welche später Rousseau mit seiner Ueberschätzung des Naturzustandes verkannt hat. Der Satz ist indess in der aufgestellten Allgemeinheit nicht zu beweisen und auch unwahr. Die Gesetze eines Staates können so schlecht, so der Vernunft widersprechend gedacht werden, dass der freie Mensch dadurch in seinem Nutzen und in seinem Handeln mehr beschränkt wird, als wenn er in der Einsamkeit lebte; in solchem Falle gilt der L. nicht. Indess ist der L. nicht in dieser Uebertreibung zu verstehn. Er will zweierlei sagen: 1) ein vernünftiger Mensch, wenn er einmal in einem Staate lebt, fügt sich dessen Gesetzen, wenn sie auch den Regeln der Vernunft nicht entsprechen sollten; 2) der Mensch ist dem Menschen so nützlich, so unentbehrlich, dass nicht leicht ein Staat gefunden werden kann, wo das gemeinsame Leben nicht dennoch dem Ein-

zelnen mehr Nutzen gewährt, als wenn er ganz in Einsamkeit lebte. In diesem Sinne enthält der Lehrsatz eine grosse Wahrheit.

In der E. wird das Handeln des freien Mannes näher beschrieben. Unter Seelenstärke versteht Sp. das Handeln, welches durch die Erkenntniss bestimmt wird, oder das freie Handeln (III. L. 59 E.). Es bildet insofern den Gegensatz zu dem Handeln aus Affekten. Dass das Denken den Willen nicht bestimmen kann, ist früher (S. 149) dargelegt worden. Sp. verwechselt das sittliche Gefühl mit der Erkenntniss; jenes, aber nicht diese kann im Gegensatz der Lustgefühle den Willen bestimmen; sonst wäre es unmöglich, dass der Mensch das Bessere erkennt und doch das Schlechte thut, wie Sp. selbst sagt (IV. L. 17 E.).

Am Schluss der E. berührt Sp. den Trost gegen Leiden, welcher in der Erkenntniss der Nothwendigkeit alles Geschehens liegt. Es ist dies nicht der blinde Fatalismus, der dabei die Begriffe von gut und schlecht als absolute festhält und das Dasein des Schlechten nur mit der Nothwendigkeit entschuldigt; sondern es ist jene aus der vollen Erkenntniss des Weltganzen hervorgehende Ruhe, bei welcher die Begriffe von gut und schlecht ganz verschwunden sind. Es bleibt dann nur der Schmerz als solcher zu bekämpfen, und dafür giebt die Vorstellung seiner Unvermeidlichkeit allerdings einen Trost, wenngleich nicht in dem Fxtrem, wie die Stoiker meinen. Diese Macht des Denkens über die Affekte und den Schmerz bildet den Inhalt des V. Theils der Ethik; Sp. nimmt sie nur als eine beschränkte.

81. Anhang S. 5. Sp. erkennt in dem Beginn des Anhangs selbst an, dass die Lehrsätze dieses IV. Theiles nicht übersichtlich geordnet sind, sondern nur nach Art der Geometrie so, dass der spätere aus den frühern bewiesen werden kann. Man vermisst deshalb die leicht fassliche und übersichtliche Ordnung des Inhaltes bei Sp. Er hat der Methode diese Uebersichtlichkeit zum Opfer gebracht, ohne doch die Gewissheit und die Allgemeinheit der Beweise, wie in der Geometrie, zu erreichen.

Die S. 1—5 setzen ausdrücklich die Erkenntniss als das Ziel des sittlichen Handelns; Alles erhält seinen

sittlichen Werth nur nach dem Masse, als es dieses Ziel befördert oder nicht. Macht, Glück, Seelenruhe sind nach Sp. nicht etwas Besonderes neben dieser Erkenntniss, sondern mit ihr identisch oder mindestens untrennbar. Die Seligkeit besteht in dieser Seelenruhe. Die Bedenken gegen diese Ueberschätzung der Erkenntniss sind oben dargelegt worden. Auch bei ihr kann ein Uebermass eintreten, und die Lust aus dem Wissen (Aesthetik I. 97) bedarf ebenso wie jede andere ihrer Grenzbestimmung, über die hinaus sie ein Fehler wird. Nur die falschen Definitionen, von denen Sp. ausgeht, können dies verdecken.

82. Anhang S. 6. 7. Auch diese Sätze ruhn nur auf den falschen Definitionen. An sich ist es unbegreiflich, weshalb ein gemeinsames Handeln, bei dem der Mensch entweder seinen Nebenmenschen oder die Naturkräfte mitbenutzt, um einen Erfolg zu erreichen, als ein Leiden gelten und nicht zu dem Guten gehören *soll*. Nach Sp. ist nur das gut, was aus der Natur des einzelnen Menschen allein, als seiner zureichenden Ursache folgt. Sp. hat vielleicht das gemeinsame Handeln und das bewusste, absichtliche Benutzen der Naturkräfte in seinen Begriff des Leidens nicht einschliessen wollen, aber nach seinen Worten hat er es gethan.

83. Anhang S. 8. 9. Wichtig ist in S. 8 der Zusatz: nach seiner Meinung. Sp. hat bisher nur das für gut erklärt, was aus der Vernunft oder der Erkenntniss, d. h. aus der Wahrheit folgt; hier soll auch das aus der Meinung Folgende recht sein. Dieser Widerspruch ist indess nur die Folge eines nachlässigen Sprachgebrauchs. In der Totalität der Natur ist Alles nothwendig, und also auch dies durch die Meinung bestimmte Handeln; mit Rücksicht auf die Natur des Menschen und danach gemessen, genügt aber die Meinung nicht; da ist nur das Vernünftige gut. Sp. hätte das Wort »Recht« nicht für das Handeln aus der Meinung gebrauchen sollen.

84. Anhang S. 10—13. Diese Sätze zeigen, dass Sp. weit entfernt ist, in seiner Ethik das Ideal eines Staates oder einer Gesellschaft darzulegen, dem die Mensch-

heit nachzustreben habe. Sp. weiss, dass alles Handeln nothwendig ist, und dass deshalb die Welt durch solche Ideale nicht geändert werden kann. Seine Ethik ist deshalb nur beschreibend; er zeigt, was dem Menschen in dem Handeln und Verhalten zu einander nützlich ist, und was schädlich; genau so wie ein Oekonom lehrt, was der Getreidepflanze für ihre Entwicklung nützt oder schadet. Sp. ist aber weit entfernt, aus dieser Erkenntniss Gebote für das menschliche Handeln abzuleiten. Sp. sucht nur die Erkenntniss zu stärken und zu erweitern; das Uebrige findet sich dann nach seiner Ansicht von selbst.

Wenn dagegen eine Ethik das sittliche Handeln aus den Geboten der sittlichen Autoritäten ableitet, wie dies in dem realistischen Sinne geschieht, so bilden diese Gebote zwar den Inhalt der Ethik und für das Leben die Motive des Handelns; aber dennoch stimmt solche realistische Auffassung mit Sp. darin überein, dass sie als Wissenschaft sich der eigenen Gebote ganz enthält. Nach dem realistischen System wird das sittliche Handeln durch die Gebote der Autoritäten bestimmt, aber diese Gebote gelten und wirken nicht, weil sie wahr oder vernünftig sind, sondern weil sie von Wesen mit unermesslicher Macht, d. h. von erhabenen Autoritäten ausgehn. Die Wissenschaft hat deshalb an diesen Geboten ihren Inhalt; aber sie selbst fügt keine eigenen Gebote hinzu, weil sie nicht zu den Autoritäten gehört, und deshalb ihre Gebote nicht die sittliche Natur erlangen. Nur die idealistischen Systeme verkennen die Natur des Sittlichen, und indem sie meinen, das Sittliche sei ein Wahres, was seinem Inhalte nach aus der Vernunft abgeleitet werden könne, stehn sie nicht an, ihre Bücher mit eigenen Geboten und sittlichen Aussprüchen anzufüllen, die aber erfolglos verhallen.

85. Anhang S. 14—17. In S. 16 wird die Furcht als ein unzuverlässiges Motiv der Rechtlichkeit dargelegt; dennoch wird die Staatsverbindung von Sp. nur auf die Furcht gegründet. Dies ist kein Widerspruch, weil der Staat bei Sp. nur ein Nothbehelf für die Unfreien ist, und der Freie des Staates nicht bedarf.

Die Schwierigkeiten bei der Armenpflege übergeht Sp.; wahrscheinlich hat er sie auch übersehn. Auch hier

handelt es sich um Kollisionen verschiedener Tugenden. Jede Armenunterstützung ist gut, weil sie dem Armen das Leben, die Kraft erhält, und jede Unterstützung ist schlecht, weil sie dessen Thätigkeit und Fleiss lähmt, sobald er sicher auf die Unterstützung rechnen kann. Daher die Schwierigkeiten, mit welchen die Gesellschaften bei dieser Aufgabe zu kämpfen haben. Gegenüber denselben zeigt sich die grosse Dürftigkeit solcher Sätze, wie die hier in S. 17, die nur möglich sind, weil der Autor die Schwierigkeiten gar nicht bemerkt.

86. Anhang S. 18—20. Wenn selbst die Liebe und die geschlechtliche Gemeinschaft nur aus der Freiheit der Seele hervorgehn soll, d. h. aus der Erkenntniss und Seelenruhe, so sind damit die Affekte hierbei ausgeschlossen; die Ehe, die Begattung ist dann eine kalte, widerliche Aktion des Verstandes. Aus diesem Beispiel erhellt, wie auch die Erkenntniss ihre Schranken gegen die Affekte hat, und wie auch hier Alles auf die Grenzbestimmung zwischen den einzelnen Tugenden ankommt.

87. Anhang S. 25. Hier kehrt der falsche, oben (S. 151) gerügte Gegensatz wieder. Das Lob der Tugend schliesst den Tadel des Lasters nicht aus; Eines ist so nothwendig und nützlich als das Andere; aber Beide können in ein Uebermass verfallen, was sie zu einem Fehler macht.

88. Anhang S. 29. Auch hier tritt der Weise, nur der Erkenntniss Lebende, als das Musterbild Sp.'s hervor. Es ist dies die Einseitigkeit der Philosophen; was von ihnen gilt, erheben sie zur Regel für Alle. Wenn alle Menschen nur nach der Erkenntniss im Sinne Sp.'s streben und sonst sich auf das Nothwendige (Wenige) beschränken wollten, so wären die Nationen nie zum Reichthum gelangt, und doch hat erst dieser Reichthum den Ausbau der Wissenschaften und die Erkenntniss möglich gemacht. So geniessen die Philosophen die Früchte des Reichthums in Gemächlichkeit und lassen dabei nicht ab, gegen denselben zu predigen.

89. Anhang S. 32. Der hier für das Unglück und den Schmerz gebotene Trost der Unvermeidlichkeit des-

selben ist allerdings nicht vermögend, den Schmerz selbst aufzuheben; auch sagt Sp. dies nicht; allein er enthält doch eine Beruhigung, die namentlich alles unnütze Klagen und alle Vorwürfe gegen die Vorsehung u. s. w. fernhält. Die Religion kann allerdings einen grössern Trost bieten, indem sie den Unglücklichen auf die Seligkeit in jener Welt verweiset. Die Philosophie vermag dies nicht; es ist wesentlich, dass sie dies weiss und offen anerkennt; sie kann nur die Wahrheit bieten, und es ist ein Zeichen von Sp.'s Geistesgrösse, dass er schon vor zweihundert Jahren dies offen ausgesprochen hat.

90. Schluss des IV. Theiles. Mit diesem IV. Theile ist die Ethik Sp.'s, soweit sie nach seinem System überhaupt möglich ist, abgeschlossen und vollendet. Im V. Theile folgen nur noch einzelne psychologische und pädagogische Mittel, um das Gute sicherer zu verwirklichen, und die Lehre von der in dem vernünftigen Handeln liegenden Seligkeit und Unsterblichkeit. Die eigentliche Tugendlehre ist ausschliesslich in diesem IV. Theile gegeben. Das sittliche Prinzip ist danach die Erkenntniss; das Sittliche wohnt deshalb nur der Seele inne; Alles, was zur Erkenntniss führt, ist gut; das Gegentheil schlecht. Aus der Erkenntniss allein folgt das Handeln und die Freiheit des Menschen. Nur der in der Vernunft Handelnde, d. h. der der Erkenntniss folgende Mensch ist frei. Zugleich enthält dieses Handeln die Verwirklichung des Wesens und der Macht des Menschen und ist deshalb auch die höchste Fröhlichkeit und das Nützlichste. So fallen alle jene Ziele, welche andere Systeme einzeln verfolgen, bei Sp. in eines zusammen; sie sind sämmtlich identisch oder wenigstens untrennbar von der Erkenntniss.

Indem in der Erkenntniss das Handeln und die Freiheit ebenso betont ist, wie die Fröhlichkeit und der Nutzen, kann man zweifeln, ob die Ethik Sp.'s zu den Systemen gerechnet werden darf, welche lediglich auf die Lust und den Nutzen erbaut sind; Sp. selbst schwankt in seinen Ausdrücken; bald ist die Selbsterhaltung und damit die Fröhlichkeit das Rechte und die Tugend des Menschen; bald stellt er als solches die Vernunft und die Erkenntniss hin. Dies ist nur deshalb kein Wider-

spruch, weil Fröhlichkeit, Handeln, Freiheit und Erkenntniss bei Sp. untrennbar sind, also jedes das andere vertreten kann.

Dabei stellt Sp. das Ideal eines Weisen nicht als das Ziel auf; Sp. weiss, dass kein Mensch aus seinem Wesen und aus der allgemeinen Ordnung der Natur heraus kann. Deshalb verdammt Sp. nicht die leidenden Affekte und das Laster; er zeigt nur, dass jene dem Uebermaass ausgesetzt sind, und beide einen geringeren Grad von Glück gewähren.

Mit der vollen, das Ganze erfassenden Erkenntniss verschwinden die Begriffe von gut und schlecht; Alles ist dann nur die nothwendige Folge von dem ewigen und unendlichen Wesen Gottes. Gut und Schlecht sind nur verworrene Vorstellungen, weil sie das Einzelne nicht in seinem Zusammenhange mit Gott und der Welt, sondern vereinzelt und nur in Beziehung auf den Menschen auffassen.

Die Bedenken gegen dieses System sind bei den einzelnen Lehrsätzen oben dargelegt worden. Trotz dieser Bedenken muss die Grossartigkeit der Grundgedanken bewundert werden; je länger man bei ihnen verweilt, desto mehr fühlt man sich von ihnen erfasst und angezogen. Trotz des mangelhaften Ausdrucks liegen ihnen tiefe Wahrheiten zu Grunde. Leider sind diese von der spätern Philosophie nicht aufgenommen und fortgebildet worden. Selbst Hegel steht in der Ethik Sp. fern. Das Sittliche ist bei Hegel wieder das Absolute, nicht das Verworrene und Mangelhafte. Dennoch liegt gerade in diesem Gedanken die Grösse Sp.'s. Aller Fortschritt in der Wissenschaft des Sittlichen (nicht im Sittlichen selbst) kann nur in einer Entfaltung und klaren Begründung dieses Gedankens bestehn. Ein Anfang dazu ist anderwärts (B. IX. dieser Bibliothek) versucht worden.

Fünfter Theil.

Von der Macht des Verstandes oder der menschlichen Freiheit.

---

1. Vorrede. Die Ueberschrift dieses und des vierten Theiles ist nicht ganz richtig. Der vierte Theil handelt zu seinem grösseren Theile schon von dem durch die Vernunft bestimmten Handeln, d. h. von der Freiheit. In diesem fünften Theile werden nur einzelne Mittel untersucht, durch welche die Macht der Vernunft über die Affekte gesteigert werden kann.

Deshalb ist auch der erste Satz der Vorrede unwahr. Der Begriff der Freiheit ist bereits im vierten Theile gegeben.

Die von Sp. in dieser Vorrede gegebene Widerlegung von Cartesius' Hypothese über die Verbindung zwischen Seele und Körper mittelst der Zirbeldrüse wird jetzt Niemand bekämpfen; allein die Einheit, welche Sp. dafür zwischen Seele und Körper in dem Parallelismus ihrer Zustände gesetzt hat, ist nicht minder grossen Bedenken unterworfen, wie früher dargelegt worden.

2. A. 1. Dieser Satz folgt aus III. L. 5, wo der Begriff des Entgegengesetzten gegeben worden ist. Der Satz ist nicht unbedingt wahr; zwei Kräfte, z. B. die zwei gleichen Gewichte in einer Wageschale, sind einander entgegengesetzt, und der Druck oder die Ruhe der Wageschale wird nur durch das Fortbestehn beider entgegengesetzten Kräfte bedingt. Ueberhaupt enthält der Begriff des Druckes das Gegentheil von diesem Axiom.

3. A. 2. Dieses Axiom folgt weniger aus III. L. 7 als aus der Definition der Ursache I. A. 3. 4. Weil diese Definition aber falsch ist, ist es auch dieses Axiom. Nur bei der Bewegung wird in der modernen Physik dieses

Axiom festgehalten; daher der Satz, dass die Summe der Bewegung oder Kraft in der Welt ebenso wenig sich vermehrt oder vermindert wie der Stoff. Aber der Satz hat keine Gültigkeit für die ursachliche Verbindung zwischen Körper und Seele, welche Spinoza allerdings nicht kennt.

4. L. 1 B. Man hat bei diesem L. 1 und seinem B. Mühe, den kausalen Einfluss zwischen Körper und Seele fern zu halten. Sp. kennt nur ein Parallel-Laufen der Zustände in beiden, was aber, wie dieser L. zeigt, hier nur noch in den Worten von der Ursachlichkeit verschieden ist. Uebrigens ergeben die L. 29. 30. 31 dieses Theils V., dass L. 1 nicht blos vom bildlichen Vorstellen (*imaginari*) zu verstehn ist, sondern auch von der Erkenntniss des Wesens der Dinge. Bisher hat Sp. diesen Parallelismus zwischen Körper und Wesen nur für das bildliche Vorstellen dargelegt und erläutert (S. 63), aber nach V. L. 29—31 sind auch die ewigen Wahrheiten und die dritte Ordnung des Wissens an Körperliches gebunden und laufen mit dem Wesen des eigenen Körpers parallel; eine Hypothese, deren bestimmtere Gestaltung noch grosse Schwierigkeiten bietet, da das körperliche Bild von dem Wesen des Körpers (V. L. 31) ein schwer zu fassender Gedanke ist.

5. L. 2 B. Dieser L. 2 ist richtig; allein die ganze Bedeutung liegt in dem Wenn. Es fragt sich, wie soll die Seele es anfangen, von dem Gefühl die Vorstellung seiner Ursache zu trennen, z. B. von der Liebe die Vorstellung des Geliebten? Darüber bleibt Sp. die Antwort schuldig, und doch ist ohnedem der L. werthlos. Er widerspricht überdem der Nothwendigkeit, mit der nach Sp. die einzelnen Vorstellungen in der Seele sich unabänderlich folgen.

Dieser L. 2 bildet das erste Mittel, wodurch nach Sp. der Verstand seine Macht über die Affekte ausübt.

6. L. 3 B. Z. Dieser L. 3 bezeichnet das zweite Mittel gegen die Affekte. Der B. ist aber schwer zu verstehn. Wenn eine Vorstellung verworren ist, so ist nicht wohl abzusehn, wie eine Vorstellung von dieser

Vorstellung klar und bestimmt oder zureichend sein kann. Die Vorstellung der Vorstellung ist doch nur das Wissen von ihr selbst oder das Bewusstsein derselben, und deshalb von ihr nicht unterschieden. Ist nun die Vorstellung selbst verworren, so ist es auch das Bewusste darin. Die Meinung Sp.'s kann nur dann verstanden werden, wenn man den Affekt als einen seienden Zustand der Seele gelten lässt. Von einem solchen kann eine zureichende Vorstellung gebildet werden, aber nicht von einer verworrenen Vorstellung. Sp. meint wohl, dass die Erkenntniss der Natur der Affekte überhaupt, ihrer Zufälligkeit, ihrer Unsicherheit, ihrer Gefährlichkeit dazu dient, den einzelnen in der Seele auflodernden Affekt zu hemmen und ihm seine Kraft zu nehmen. Deshalb gebraucht Sp. in dem Z. das Wort „bekannt". Diese Ansicht ist in vieler Beziehung wahr; obgleich nicht von so grossem praktischen Gebrauche, als Sp. meint. Denn solche Erkenntniss setzt schon eine Seelenruhe voraus, welche sich mit der Natur des Affektes schwer verträgt. Ist der Affekt stark, so kann diese Erkenntniss nicht Platz greifen, und ist die dazu nöthige Seelenruhe gewonnen, so ist der Affekt schon gezähmt, uns es bedarf der Erkenntniss seiner Natur nicht noch ausserdem.

7. L. 4 B. Z. Dieser L. 4 will den L. 3 erläutern. Der B. ist aber dürftig; denn nach II. Ln. 2 hinter II. L. 13 besteht das Gemeinsame der Körper-Affekte nur in dem Attribut der Ausdehnung und in der Ruhe oder Bewegung. Diese beiden Bestimmungen sind aber sehr arm an Inhalt, und wenn man nur dieses von den Affekten klar erkennen kann, so ist die Eigenthümlichkeit der Affekte damit lange nicht erschöpft und die Erkenntniss noch sehr unvollständig.

Der Z. ist sehr dunkel, eine Folge der Dunkelheit von L. 3, welcher nicht abzuhelfen ist, da Sp. die Affekte der Seele nicht als seiende Zustände, nicht als Gegenstände des Vorstellens behandelt, sondern als Vorstellungen selbst.

8. E. zu L. 4. Der erste Theil dieser E. bestätigt die Erläuterung, welche unter No. 6 von L. 3 gegeben worden ist. Der Sinn beider von Sp. hier behandelten

Hülfsmittel gegen die Affekte ist der, dass die Seele von dem Affekt zu dem Nachdenken übergehen soll. Allein in diesem Mittel wird schon seine Wirkung antizipirt; ist dies Nachdenken dem vom Affekt erfassten Menschen möglich, so ist auch der Affekt selbst schon überwunden. Die ganze Schwierigkeit liegt in diesem Uebergange, und dafür giebt Sp. kein Mittel an. Sp. hat dabei wohl nur an seine eigene Natur gedacht; er war durch seine Kränklichkeit, durch sein einsames, in das Nachdenken versunkene Leben den Affekten weniger ausgesetzt; sein Drang nach Erkenntniss, als Charakterzug, schützte ihn gegen die Affekte. Bei der Schwäche der in ihm auftretenden Affekte und bei der Stärke seiner Liebe zur Erkenntniss war bei ihm allerdings es ausführbar, dass jene durch diese gemässigt und gehemmt werden konnten. Allein diese Eigenthümlichkeit des Philosophen ist bei andern Menschen selten vorhanden, und deshalb sind bei diesen jene Mittel von geringem Erfolge. Deshalb ist eben das sittliche Gefühl, die Achtung so wichtig für das menschliche Handeln. In der Achtung vor den Geboten der erhabenen Autoritäten ist ein Gefühl enthalten, welches den Gefühlen der Lust oder den Affekten an Stärke nicht nachsteht, und welches deshalb weit kräftiger den Verlockungen der Sünde sich entgegenstellt als die blosse Lust aus dem Wissen, auf welche die von Sp. vorgeschlagenen Mittel hinauslaufen, und welche bei den wenigsten Menschen in einem erheblichen Grade besteht (Aesthetik I. 97).

Der II. Theil der E. ist zweideutig. Es scheint demnach, als wenn das Sittliche gar nicht in dem Inhalte des Handelns, sondern nur in seiner Ursache enthalten sein soll. Sp. hat dies vielleicht so gemeint; allein die angebliche Gleichheit in dem ersten, den Ehrgeiz betreffenden Fall trifft nicht den Inhalt, da jeder von beiden bei dem »Nach seinem Sinne leben« ein anderes Handeln im Sinne hat. Das Sittliche und Unsittliche ist vielmehr allemal im Inhalte verschieden, sobald die betreffende Handlung in ihrer Totalität aufgefasst wird, und nicht blos Einzelnes herausgerissen wird.

9. L. 5 B. Der B. beruht darauf, dass die Seele bei der Vorstellung des Nothwendigen, Zufälligen und

Möglichen noch an Anderes als an den Gegenstand selbst denkt, oder: dass der Gegenstand dann nicht als die alleinige Ursache des Affektes vorgestellt wird. Dennoch ist der L. 5 unwahr, da Sp.'s Definitionen der Liebe und des Hasses falsch sind. Die Liebe geht von der Lust des Geliebten aus; diese bestimmt den Affekt des Liebenden. Die sonstigen Beziehungen und Zustände des Geliebten sind gleichgültig. Deshalb kann ich eine Sklavin heftig lieben und eine Freie hassen, obgleich Beide mir dieselbe Wohlthat erwiesen haben, also Ursache der gleichen Fröhlichkeit sind.

10. L. 6 B. E. Der L. 6 ist in Wahrheit der höchste Trost, welchen die Philosophie gegen das Leiden und den Schmerz bieten kann. Es ist deshalb von Interesse, zu erfahren, wie Sp. diesen Satz begründet. Da ergiebt sich denn allerdings nur eine sehr mechanische Ableitung. In dem Begriffe des Nothwendigen ist nach Sp. die ganze unendliche Reihe der wirkenden Einzeldinge mit gesetzt, folglich zerstreut sich die Seele, wenn sie an diese Vielen bei ihrem Schmerze denkt. — Allein gegen diese Ausführung spricht, dass das Nothwendige eine Wissensart ist, welche in die Seele eintreten kann, ohne dass die Gründe der Nothwendigkeit in das Wissen mit einzutreten brauchen (*E.* 62). Sodann ist der Affekt eben mehr als ein Vorstellen; er ist ein Fühlen, und von dem Vorstellen höchstens nur erweckt. Die Erklärung des Sp. kann deshalb nur Dem genügen, der streng an Sp.'s früheren Sätzen festhält.

Die beruhigende Wirkung der Nothwendigkeit wirkt nach der Erfahrung mehr bei dem Schmerz als bei der Freude. Hier erscheint sie ohne Einfluss auf deren Stärke; im Gegentheil, ein Spieler erfreut sich um so mehr seines Gewinnes, je mehr er ihn als das nothwendige Ergebniss seiner Berechnungen nimmt. Wenn bei dem Schmerz die Nothwendigkeit eine Milderung bewirkt, so liegt dies nur in der Abhaltung aller den eigentlichen Schmerz verstärkenden Affekte, die ohnedem leicht hinzutreten. Insbesondere sind es die Vorwürfe gegen sich oder Andere; gegen den Arzt, der das Kind hätte retten können; gegen den General, der die Schlacht hätte gewinnen können u. s. w., welche als solche Verstärkungen des Schmerzes in den

meisten Fällen sich eindrängen, aber durch den Gedanken der Nothwendigkeit des Uebels abgehalten werden.

Eine weitere Begründung dieses wichtigen L. 6 wird nicht möglich sein. — Das Beispiel Sp.'s mit den kleinen Kindern ist falsch; denn diese Kinder leiden keinen Schmerz und sind meist glücklicher als die Grossen; sie bedürfen deshalb nicht des in der Nothwendigkeit liegenden Trostes. Dies würde selbst für den Fall gelten, dass nicht alle als Kinder geboren würden. Nur das falsche Urtheil der Erwachsenen, welche die Zustände der Kinder nur nach ihrer eigenen Empfänglichkeit beurtheilen (Aesthetik I. 107), könnte bei diesen ein Bedauern veranlassen, was aber ohne Grund wäre. Der Schmerz ist ein Positives und nicht blos ein Beziehungsurtheil, was seine Grundlage wechseln könnte.

11. L. 7 B. Der B. beruht auf dem Sp. eigenthümlichen Begriff des Gemeinsamen. Nur dieses bildet den Gegenstand des Erkennens; das Gemeinsame ist aber in allen Einzelnen enthalten, also immer gegenwärtig, und deshalb kann es die aus dem bildlichen Vorstellen entspringenden Affekte überwinden, deren Gegenstände nicht immer gegenwärtig sind. — Man sieht, auch diese Erklärung ist sehr mechanisch. Der Satz verliert übrigens schon deshalb an seiner praktischen Bedeutung, weil das Gemeinsame, was immer gegenwärtig ist, nur die zwei Attribute Gottes und die Bewegung und Ruhe umfasst; diese wenigen Bestimmungen sind aber so inhaltsleer und abstrakt, dass sie von den meisten Menschen gar nicht als solche besonders gefasst werden, und in keinem Falle gegen die Affekte etwas vermögen.

12. L. 8 B. L. 9 B. L. 8 gilt nur, wenn die einzelnen Ursachen in ihrer Wirksamkeit sich gleich stehn. Der B. von L. 9 gelingt nur, weil nach Sp. die Affekte der Seele Vorstellungen sind und zum Wissen der Seele gehören. Sind sie aber seiende Zustände, so fehlt der Beweis, und dass sie dies sind, ist leicht nachzuweisen (Aesthetik I. 4).

13. L. 10 B. E. Wenn man den Inhalt dieses L. 10 in die gewöhnliche Sprechweise übersetzt, so sagt er,

dass der besonnene Mensch vermag nach Grundsätzen zu handeln. Dies ist gewiss richtig; denn die Besonnenheit ist eben jener Zustand, wo keine sonstigen Affekte dem Nachdenken und Ueberlegen hindernd in den Weg treten. Die Besonnenheit ist aber selbst ein seiender Zustand und bezeichnet eben jenes Gleichgewicht der Gefühle und Begehren, wo kein einzelnes die Uebermacht besitzt. Sp. dagegen kennt nur wissende Zustände in der Seele. Deshalb gilt ihm Alles als schlecht, was das Erkennen hindert; ein Satz, der in dieser Allgemeinheit nicht aufrecht zu halten ist, wie oben (S. 162) gezeigt worden ist.

Die E. bespricht ein pädagogisches Mittel. Der Mensch soll in Zeiten der Ruhe über das rechte und nützliche Handeln nachdenken und diese Grundsätze an Beispielen des Lebens sich veranschaulichen und einprägen; dann werden solche Grundsätze sich auch in Zeiten der Aufregung wirksam zeigen. Dieses ist zwar nicht genau der Gedanke des L. 10, indess ist es ein Schutzmittel, freilich nur ein schwaches. Der weit stärkere Schutz gegen die Affekte liegt in den sittlichen Gefühlen, welche aus den Geboten der Autoritäten entstehn und den Affekten der Lust weit kräftiger entgegentreten können als jene blossen Uebungen des Gedächtnisses, von denen Sp. spricht.

14. L. 11 B. Es bleibt dunkel, was Sp. hier unter beziehn *(referri)* versteht. Es kann das Gemeinsame im Sinne Sp.'s gemeint sein (das Begriffliche *E.* 16) oder auch das mit dem Bilde durch Beziehungen Verbundene, also seine Ursache; erst die folgenden Lehrsätze erläutern dies. Unter Bild ist hier das Körperliche zu verstehn, welches mit dem bildlichen Vorstellen korrespondirt (II. L. 17). Man trifft wohl den Gedanken Sp.'s am richtigsten, wenn man z. B. sagt: der Geldgeiz wird leichter erregt als die Leidenschaft, Bücher zu sammeln, denn das Geld bezieht sich auf mehr Dinge als die Bücher.

15. L. 12 B. Dieser L. mit seinem B. zeigt, dass unter dem Beziehn des L. 11 auch das Gemeinsame gemeint ist.

16. L. 13 B. Dieser L. zeigt, dass in dem Beziehn des L. 11 auch die nur durch die Gesetze des Gedächtnisses in der einzelnen Seele verbundenen Vorstellungen mit gemeint sind.

17. L. 14 B. Der L. 14 klingt sehr bedeutend, weil der Leser unter Gott in der Regel den Gott seiner Religion versteht. Allein der Gott, den Sp. meint, ist todt und kalt; er ist keine Person; er hat weder Verstand noch Willen, noch Gefühl; er ist nur der Inbegriff der zeitlosen Wesen der Einzeldinge, zu einem Ganzen verbunden. Aus diesem Gesammtwesen fliessen die endlichen Dinge als seine Zustände mit Nothwendigkeit ab. Der Gott Sp.'s gleicht mehr der Definition eines Kreises, aus der sich die Lehrsätze desselben ableiten, als dem Gott der christlichen Religion. So verstanden, sinkt dieser L. 14 zu einem blossen Satz der Logik herab. Wenn Gott durch seine Attribute in jedem Einzeldinge enthalten ist, wenn diese als Zustände ohne ihre Substanz, d. h. ohne Gott nicht gedacht werden können, so muss allerdings jede Betrachtung eines Endlichen zur Vorstellung Gottes führen; dies ist dann ein blosses Denkgesetz.

18. L. 15 B. L. 16 B. Auch diese Sätze verlieren ihre hohe Bedeutung, wenn man sie im Sinne Sp.'s versteht. Die Liebe in diesem Satze ist nicht die wahre Liebe, die in dem Glücke des Geliebten aufgeht, sondern es ist nur die eigene Lust, mit der Vorstellung ihrer Ursache. Ist Gott nur das zeitlose Wesen der Dinge, so kann die menschliche Seele, als ein Zustand des Denkens, Gott nur als die wissenschaftliche, das Wesen der Dinge enthaltende, ganz unpersönliche und gefühllose Wahrheit erfassen. Gott ist dann nur ein anderes Wort für Wissenschaft und Philosophie, und so verwandeln sich beide Sätze in den einen: dass der Philosoph die Philosophie am meisten liebt, ein Urtheil, was Kant nicht einmal als ein synthetisches würde haben gelten lassen.

19. L. 17 B. Z. L. 17 folgt unzweifelhaft aus den früheren Definitionen Sp.'s; allein da diese selbst willkürlich sind, so schwebt das ganze System in der Luft und entbehrt der Bürgschaft, dass ihm das Seiende

entspricht. Dieser Einwand trifft jedes System, welches die einzige Vermittelung zwischen Sein und Wissen verschmäht, welche dem Menschen in der Wahrnehmung gegeben ist. Ist Gott nur ein System von ewigen Wahrheiten oder Definitionen des Wesens der Dinge, je nach den zwei Attributen des Denkens und der Ausdehnung, so kann natürlich von Gefühlen bei Gott keine Rede sein. Der wahre Beweis dafür liegt darin, dass die Gefühle kein Wissen sind. Spinoza muss den Beweis aber anders führen.

20. L. 18 B. Z. E. Auch bei diesen Sätzen muss man sich hüten, dem Worte G o t t religiöse Vorstellungen unterzuschieben. Aber selbst im Sinne Sp.'s ist der Beweis erkünstelt, weil der Lehrsatz III. L. 59, auf dem der Beweis wesentlich ruht, erkünstelt und bedenklich ist. Man muss übrigens festhalten, dass Sp. nur von Denen spricht, die Gott e r k e n n e n, d. h. zureichende Vorstellungen von ihm haben; für das bildliche Vorstellen von Gott gilt der Satz nicht; da ist ein Hass Gottes sehr wohl möglich.

21. L. 19 B. Die Liebe Gottes ist nach Sp. nur in der E r k e n n t n i s s Gottes; diese weiss eben, dass Gott keine Affekte hat, folglich kann sie auch keine Gegenliebe wollen.

21b. L. 20 B. E. Auch hier halte man fest, dass unter der Liebe zu Gott die F r e u d e a n d e r P h i l o s o p h i e zu verstehn ist, nichts weiter. Nur weil das Wissen des einen Menschen nie durch das Wissen der andern beschränkt werden kann, folgt der L. 20. Auch hier liegt die hohe Bedeutung des Satzes nur darin, dass unter Gott der religiöse, persönliche Gott verstanden, d. h. dass der L. 20 missverstanden wird.

22. E. zu L. 20. Der zweite Satz der E. bestätigt, dass es sich bei den von Gott handelnden Sätzen L. 14 bis L. 20 nur um die Erkenntniss der Wahrheit handelt, und dass diese Sätze nur als Mittel gegen die Affekte von Sp. hier geboten worden sind. In der Aufzählung dieser Mittel hat Sp. noch das wichtigste aus L. 6 über-

sehn, nämlich die Auffassung alles Geschehens als eines nothwendigen.

23. E. zu L. 20. Die übrigen Sätze der E. wiederholen das Lob der Erkenntniss. Sie können nur gelten, wenn die Seele selbst nichts als ein Wissen ist, und die Gefühle und das Wollen der Seele zu blossen Vorstellungen umgewandelt werden. Ist diese Auffassung Sp.'s aber unwahr, so sinkt die Erkenntniss und die aus ihr fliessende Lust nur zu einer Art der Lust herab, welcher andere Arten, wie die Lust aus der Macht, aus der Ehre, aus der Schönheit, aus dem Leben u. s. w., mit gleichem Rechte gegenüberstehn, und es fehlt völlig an einem Grunde, weshalb die Erkenntniss das höchste Ziel und das sittliche Prinzip für den Menschen sein soll. Selbst die Begriffe des Handelns und der Freiheit, welche Sp. nur in dem Erkennen findet, haben in ihrer richtigen Auffassung einen andern Sinn wie oben (S. 117) gezeigt worden ist. Nur die unnatürlichen Definitionen, von denen Sp. ausgeht, konnten zu dieser ausschliesslichen Verherrlichung des Erkennens führen.

Wenn Sp. im Schlusssatz dieser E. sagt, dass er mit dem Vorstehenden alle Mittel gegen die Affekte erschöpft habe, so hat er doch das wichtigste und mächtigste vergessen, nämlich das sittliche Gefühl der Achtung vor den Geboten der Moral und des Rechts. Ein grosser Theil dessen, was Sp. von der Macht der Erkenntniss oder des Denkens über die Affekte aussagt, hat seine Wahrheit nur darin, dass er das sittliche Gefühl mit dem Erkennen verwechselt.

24. L. 21 B. Sp. geht mit diesem L. zu der Frage der Unsterblichkeit der Seele über. L. 21 und sein Beweis ist logisch richtig aus den früheren Definitionen abgeleitet; ist die Seele nur die Vorstellung ihres Körpers und nichts weiter, so kann man gegen diesen L. nichts einwenden; aber es steht ihm entgegen, dass diese Prämisse selbst eine Voraussetzung ohne Beweis ist.

25. L. 22 B. L. 23 B. E. Der Kern von L. 22 liegt in dem Worte Wesen. Dasselbe ist nach Sp. nicht ein Gemeinsames oder Begriffliches von vielen Din-

gen, sondern das Wesen ist so individuell wie die einzelne Sache; jenes ist nur frei von der zeitlichen Existenz der Sache; das Wesen der einzelnen Dinge steht ausserhalb der Zeit, ist ewig und fällt deshalb mit dem Wesen Gottes zusammen, dessen Inhalt es bildet. In diesem Sinne ist L. 22 zu fassen, und dann wird auch L. 23 verständlich. Das Wesen der Seele, welche das zeitlose Wesen ihres Körpers spiegelt, ist vermöge seiner Zeitlosigkeit nothwendig dem Vergehn entnommen, was nur in der Zeit möglich ist; es fällt deshalb in Gott.

Uebrigens geht dieser B. weiter und beweist auch die Ewigkeit des Wesens des Körpers, der in Gottes Attribut der Ausdehnung enthalten ist und mit dem Inhalt des Attributes des Denkens parallel geht, so dass Sp. sagen kann: Beide sind Eins; der Unterschied fällt nur in die Auffassung ihrer. Doch bleibt auffallend, dass Sp. diese Unsterblichkeit des Körpers nach seinem Wesen nicht ausgesprochen hat. Es hindert ihn daran seine Definition des menschlichen Körpers, welcher in seinen Elementen fortwährend wechselt; deshalb scheute sich Sp., den schwer damit zu vereinenden Begriff des Wesens des Körpers in Bezug auf seine Ewigkeit weiter zu verfolgen.

Da nach Sp. die Unsterblichkeit der Seele sich nur auf ihre wahre und zureichende Vorstellung von dem Wesen der Dinge beschränkt, das bildliche Vorstellen des Einzelnen aber mit dem Tode aufhört, so ist nur das wissenschaftliche oder philosophische Wissen der Inhalt der unsterblichen Seele, und sie kann deshalb von dem Wissen Gottes, welches denselben Inhalt hat, nicht mehr unterschieden werden. Deshalb ist die Seele, als erkennende, ein Theil Gottes selbst, und umgekehrt ist die Seele die Verwirklichung des Wissens Gottes. Dieses Ineinanderfliessen ist nicht abzuhalten; es wird später in L. 36 auch auf die Gefühle ausgedehnt.

Man hat diese Einheit Gottes und der Menschen vielfach als die höchste Weisheit gepriesen, und Hegel hat sie zur Grundlage seiner Philosophie genommen. Sie gewährt dem nach Vereinigung mit dem Unendlichen zugewendeten Gefühle der Liebe und der Ehrfurcht und Anbetung die höchste Befriedigung; deshalb wird diese Einheit von Allen, in denen das religiöse Gefühl zu einer

hohen Lebendigkeit entwickelt ist, mit Zähigkeit festgehalten; deshalb bildet sie auch die Grundlage der Auffassungen Schleiermacher's. Allein dieses Alles kann das Denken nicht hindern, ihre Schwäche darzulegen; denn die Wahrheit kann nicht von dem Gefühl, sondern nur von den Fundamentalsätzen abhängen (*E.* 60. 68).

Zunächst ist klar, dass die Persönlichkeit des Einzelnen mit diesem Begriff der Unsterblichkeit nicht bestehn kann; die einzelne Seele zerfliesst zu einem Theile der wissenschaftlichen Wahrheit, dieses Wissen als ein für sich bestehendes, ausserhalb des Seienden, gedacht (Aesthetik I. 23). Damit ist der religiöse Begriff der Unsterblichkeit vernichtet, der an der lebendigen Persönlichkeit haftet; ebenso verlieren sich damit jene Trostgründe, welche die moderne Bildung aus dem Wiedersehn der Geliebten, aus der Fortdauer der Persönlichkeit, aus dem Wachsen der Erkenntniss in jenem Leben abgeleitet hat. Die Unsterblichkeit der Seele ist bei Sp. zu einem blossen Wissen allgemeiner Wahrheiten herabgesunken, wie sie z. B. jedes Lehrbuch der Geometrie enthält. — Endlich ist die Hauptfrage, ob die Seele blos ein Wissen ist, und ob ein solches ohne Sein bestehn kann, von Sp. nicht gelöst, sondern nur durch willkürliche Definitionen umgangen, welche zwar den Grund zu seiner Hypothese enthalten, denen aber der Beweis ihrer Wahrheit fehlt.

26. L. 24. 25. 26. Da das Erkennen das Wesen der einzelnen Dinge erfasst, und das Wesen zu Gott gehört, so muss nothwendig die Erkenntniss des Gottes mit der Zahl der erkannten Einzeldinge zunehmen. Die intuitive Erkenntniss ist bei II. L. 40 erörtert. Sp. scheint ihren höheren Werth in die Unmittelbarkeit und damit in die grössere Stärke ihrer Gewissheit zu legen. Diese L. 24—26 zeigen, dass für Sp. die Erkenntniss oder das System der ewigen Wahrheiten mit Gott identisch ist, sofern er unter dem Attribute des Denkens aufgefasst wird.

27. L. 27 B. Hier ist nicht die Seelenruhe des christlichen Frommen gemeint, sondern die Seelenruhe des Philosophen, der in seiner Erkenntniss und dem

Glück, das sie gewährt, sich gegen jedes Unglück genügend gesichert weiss, während der Fromme diese Sicherheit aus der Allmacht und Vorsehung Gottes ableitet.

28. L. 28 B. In diesem L. liegt die Rechtfertigung der Methode und des Systems von Sp. Während nach dem Prinzip des Realismus das Sein und sein Inhalt nur durch Wahrnehmung erfasst und in das Wissen übergeführt werden kann, und das Allgemeine nur erst aus dem wahrgenommenen Einzelnen durch begriffliches Trennen ausgesondert und gewonnen werden kann, ist bei Sp., wie später bei Hegel, die Wahrnehmung vielmehr die Quelle des Irrthums und kein Mittel, die Wahrheit zu gewinnen. Diese entwickelt sich nur aus den Prinzipien oder aus der zureichenden Vorstellung der Attribute Gottes (V. L. 25), aus denen dann der weitere Inhalt oder das Besondere abfliesst in der Art, wie die geometrischen Lehrsätze aus den Definitionen der Gestalten sich ableiten.

Sp. hat in seiner Ethik ein Beispiel davon gegeben, was mit solcher Methode erreicht werden kann; es kann ein abschreckendes genannt werden; denn die grossen Wahrheiten, welche in dem Werke eingehüllt liegen, sind nicht auf diesem deduktiven Wege von Sp. gewonnen worden, sondern auf dem induktiven, nur dass er es sich selbst nicht gestehen will.

Dieser Irrthum Sp.'s verdient Entschuldigung, denn Sp. stand am Ausgange der scholastischen Zeit; aber wunderbar muss die Wiederaufnahme dieses Prinzips unter dem Namen der dialektischen Entwickelung bei Hegel erscheinen, nachdem Kant kurz vor Hegel die scholastischen Begriffe so gründlich zerstört hatte.

29. L. 29 B. E. Die Lehrsätze 24 bis 33 stellen die Natur des philosophischen Wissens dar. Wie später entschiedener bei Hegel, beginnt auch schon bei Sp. die Erhebung der Philosophie zu einem seienden Wesen; Hegel nennt sie die Idee, welche Wissen und Sein zugleich ist; Sp. nennt sie Gott, welcher das Wesen der Dinge ist; als Cogitatio im Wissen, als Ausdehnung im Sein. Alle diese Lehrsätze beschäftigen sich mit der Natur, der dritten Art des Wissens, welche Sp. auch

das philosophische Wissen nennen könnte. Dieses Wissen giebt nach L. 27 die höchste Seelenruhe; es erfüllt die Seele ganz, so dass sie nur strebt, dieses ihr Wissen auszudehnen (L. 25. 26); es ist deduktiver, nicht induktiver Natur (L. 28); es ist frei von der Zeitlichkeit; sein Inhalt ist nur das zeitlose Wesen der Dinge, deren Totalität Gott ist. Diesem ewigen Wissen entspricht ein ewiges Sein in dem Wesen des Körperlichen. Sp. ist genöthigt, diesen Parallelismus zwischen Leib und Seele auch bis zu der dritten Art des Wissens auszudehnen.

30. L. 30 B. Das philosophische Wissen kann deshalb Gott erkennen; Gott ist trotz seiner Unendlichkeit der menschlichen Erkenntniss erreichbar. In der dritten Art des Wissens werden die Dinge in ihrer Ewigkeit, d. h. in ihrer Unendlichkeit erfasst, und da Gott mit dem Wesen der Dinge oder der Natur identisch ist, so erkennt damit die Philosophie Gott selbst; sie ist ihr eigener Gegenstand geworden. Hegel schliesst seine Phänomenologie mit dem gleichen Gedanken. Die Unendlichkeit der vielen Attribute Gottes ist hierbei kein Hinderniss, weil die Attribute in Wahrheit Eins sind und sich nur durch die Auffassung unterscheiden.

Der alte Streit der Philosophie über die Erkennbarkeit Gottes ist hier von Sp. bejahend entschieden. Später ist diese Erkennbarkeit von Kant und Schleiermacher wieder bestritten worden. Dieser Streit entspringt aus der Unkenntniss der Beziehungsformen. Das Unendliche kann von der menschlichen Seele nur als Verneinung der Grenze oder des Bestimmten vorgestellt werden (*E.* 36); insoweit ist diese Vorstellung klar und von der menschlichen Seele erfassbar; aber sie bleibt ohne Inhalt; sie ist als Verneinung nicht das Bild eines Seienden, sondern nur eine Beziehung des Denkens. Allein die Seele verlangt auch nach einem Unendlichen im Sein; es soll einen Inhalt haben, und so geräth sie in den Widerspruch; denn das Unendliche als ein Seiendes muss beschlossen, vollendet, fertig sein; aber das Unendliche kann von der menschlichen Seele nur als ein Nie-zu-Vollendendes gefasst werden.

Man kann deshalb sagen, dass in jenem Streite beide

Theile Recht haben; das Unendliche als Verneinung ist von der Seele zu fassen; das Unendliche als ein Seiendes ist der Seele unerreichbar.

Sp. hat dieses Dilemma dadurch umgangen, dass er die Unendlichkeit nur als Beseitigung des Zeitlichen auffasst; deshalb ist ihm das zeitlose Wesen der Dinge schon das Unendliche. Man bemerkt leicht, dass diese Unendlichkeit nicht die unbedingte ist, sondern eine beschränkte, und dass Sp.'s Erkenntniss des Unendlichen sich gerade auf den Inhalt richtet, welcher darin beschränkt, d. h. nicht unendlich ist.

31. L. 31 B. E. Sp. sucht hier dem Einwurfe zu begegnen, dass das Unendliche von der endlichen Seele nicht erkannt werden könne. Für Sp. ist die in der dritten Art erkennende Seele selbst unendlich oder ewig.

32. L. 32 Z. L. 33 B. E. Im L. 32 führt Sp. zuerst seinen höchsten Begriff ein, die geistige Liebe zu Gott. Wenn man indess die gewöhnlichen Vorstellungen von diesen Worten fernhält und sie im Sinne Sp.'s fasst, so ist damit nur die Freude an der Philosophie bezeichnet; die Philosophie hat bei Sp. zugleich die Natur eines seienden Wesens angenommen.

Da die Seele mit ihrer dritten Art des Wissens ewig ist, d. h. ausserhalb der Zeit steht, so kann sie auch keinen zeitlichen Anfang haben; wobei man indess nicht an eine unendliche Dauer, sondern nur an eine zeitlose Existenz zu denken hat.

Natürlich ist damit die Wahrheit dieser Sätze für die realistische Auffassung nicht erwiesen; vielmehr erscheint eine solche Abtrennung des Seins von der Zeit wohl im Denken ausführbar, aber ihre Möglichkeit im Sein ist damit noch nicht entschieden (*E.* 13). Es fehlt dafür aller Anhalt; nur die Wahrnehmung könnte diesen Anhalt bieten; aber für das Zeitlose ist sie unmöglich.

Es bleibt dabei auffallend, dass Sp. mit solchem Eifer für die Beseitigung der Zeit auftritt, während er doch den Raum als ein Attribut Gottes behandelt, also zu den ewigen Wahrheiten rechnet. Zeit und Raum laufen aber so parallel, dass die Philosophie sie entweder beide als Schein behandeln muss, wie Kant thut, oder dass beide

als seiend und gegenständlich genommen werden müssen. Die Auffassang Sp.'s kann noch als ein Rest scholastischer Philosophie angesehen werden.

33. L. 34 B. Z. E. Der L. 34 ist tautologisch. Da nur das Erkennen und die zureichenden Vorstellungen das Ewige der Seele ausmachen, aus zureichenden Vorstellungen aber nur ein Handeln und nie ein Leiden folgt, so kann das Letztere nur in dem bildlichen Vorstellen des Einzelnen seinen Sitz haben.

Auch hier muss man sich hüten, mit den Worten »Leiden und Handeln« die Begriffe des gewöhnlichen Lebens zu verbinden.

Sp. legt in dieser E. ebenso wie in der E. zu L. 23 ein Gewicht für seine Sätze darauf, dass die Menschen sich der Ewigkeit ihrer Seele bewusst seien; die Menschen sollen nach E. L. 23 diese Ewigkeit fühlen und erfahren. Indess ist dies kein Wissen, was auf eine innere oder äussere Wahrnehmung sich stützt, sondern was aus der religiösen Lehre und Erziehung in den Glauben aufgenommen worden ist; ein solcher Glaube kann keinen Halt für die Philosophie bieten und nicht als Beweis angerufen werden.

34. L. 35 B. Dieser L. 35 erhält seine volle Deutlichkeit erst durch L. 36; beide verrathen gleichsam den letzten und geheimsten Gedanken Sp.'s, wonach Gott erst in dem Menschen wirklich wird; ein Gedanke, den Hegel wieder aufgenommen hat.

35. L. 36 B. Z. Die Einheit zwischen Gott und der menschlichen Seele, welche dieser L. ausspricht, wird von Sp. zwiefach bezeichnet: als die Einheit der Theile mit dem Ganzen, und als Darlegung *(explicatio)* Gottes durch das Wesen der Seele. Die erste Einheit ist eine Beziehungsform (*E.* 40), welche allgemein bekannt und verständlich ist, welche aber vielfach mit der seienden Einheitsform des Aneinander verwechselt wird. Die andere Einheit, die Darlegung Gottes durch die Seele, ist schwer zu verstehen; es ist derselbe Gedanke, der im zweiten Theile der Ethik viel vorkommt und dort bereits erörtert worden ist (S. 54). Dort konnte er auch als ein

theilweises und deshalb mangelhaftes Vorstellen (der Seele) angesehen werden, was in der Totalität des göttlichen Vorstellens zwar enthalten ist, aber hier eben durch diese Totalität seine Ergänzung erhält und damit von dem Mangel des Falschen befreit wird. Es liegt also auch dieser Einheit die Beziehungsform des Ganzen und der Theile unter.

Eine solche Einheit wird aber schwerlich die begeisterten Anhänger Sp.'s und des Pantheismus befriedigen; sie verlangen nach einer innigern, eindringendern Einheit zwischen Gott und der menschlichen Seele. Sp. gebraucht dafür auch die Worte: die Dinge sind in und durch Gott. Allein auch mit diesen Worten kommt man über die Einheit der Theile mit dem Ganzen oder der Wirkung mit der Ursache oder der Accidenzen mit der Substanz nicht hinaus.

Man sieht, dass diese Einheit, dieses Ἑν και παν leichter ausgesprochen als philosophisch entwickelt ist. Indem keine Einheit die Unterschiede aufgeben kann, ist sie für das Gefühl der Achtung, was zu einem völligen Aufgehn und Verschwinden des Ich's in das Unendliche drängt, immer nicht innig genug; dieses Gefühl fühlt sich durch den kleinsten Unterschied noch verletzt. Giebt nun das Denken dem Gefühle nach, und beseitigt es den Unterschied gänzlich, so ist zwar dieser Anstoss vertilgt, aber damit auch die Einheit verschwunden; an ihre Stelle ist die Einerleiheit getreten, und Gott und Seele sind als solche in diesem Brei nicht mehr erkennbar, und das Gefühl ist abermals nicht zufrieden.

So quält das religiöse Gefühl des Menschen wie ein unartiges Kind sein Denken; es soll ihm eine Einheit zwischen Gott und dem Menschen schaffen, welche das Unmögliche leiste und ausführe. Daher dieses fortwährende Forschen der Theologen und Philosophen nach einer solchen Einheit. Dies Forschen bleibt um so unklarer, je weniger man sich bisher bemüht hat, den wichtigen Begriff der Einheit und ihrer Arten für sich zu untersuchen (*E.* 52). Da keine Einheit, welche die Philosophie bisher geboten hatte, dem Gefühl entsprach, so schuf Hegel die Einheit des Widersprechenden und glaubte in ihr die Lösung gefunden zu haben. Es ist dies dieselbe Lösung, welche die christliche Religion für

viele ihrer Dogmen benutzt hat (Dreieinigkeit, Gottmensch, Blut und Wein im Abendmahl); eine solche Lösung mag im Glauben an ihrem Orte sein, wo die Fundamentalsätze der Wahrheit sich den Aussprüchen der Autoritäten unterordnen; in der Philosophie kann jedoch eine solche Verkehrung ihres zweiten Fundamentalsatzes nicht zugelassen werden, ohne alles Wissen zu vernichten.

In dem Z. ist Sp. selbst mit seiner im L. 36 gesuchten Einheit nicht zufrieden und bezeichnet die Einheit Gottes und der Seelen in einer Weise, welche die Einheit in die Einerleiheit auflöst. Man sieht, wie dieser Kampf des Fühlens und Denkens auch in ein und demselben Kopfe besteht und ihn bald zu den Unterschieden, bald zur Einerleiheit treibt.

36. E. zu L. 36. In dieser E. giebt Sp. noch einen Anhalt für seinen Begriff des Intuitiven oder der dritten Art des Wissens. Hier ist dieses Wissen dem deduktiven entgegengestellt, welches von dem Allgemeinen ausgeht; dieses Deduktive soll nur die zweite Art des Wissens bilden; das intuitive Wissen soll dagegen von den Einzeldingen ausgehen und aus ihnen ihre Abhängigkeit von Gott erkennen. — Da diese Ansicht auf Unkenntniss der Natur des Wissens beruht, so ist es unmöglich, diese unklare Darstellung Sp.'s völlig verständlich zu machen; die Unklarheit ist vielmehr hier die untrennbare Folge der Unwahrheit. Erst wenn man anerkennt, dass das Seiende nur durch Wahrnehmung erreicht werden kann, und dass das begriffliche Trennen das Allgemeine aus diesem Wahrgenommenen nur aussondert, aber dabei die Begriffsstücke ein Seiendes bleiben, wie der ganze Gegenstand, und erst wenn daneben die Natur der Beziehungsformen erkannt ist, verschwindet dieser Nebel von verschiedenen Arten der Erkenntniss der Wahrheit, und es zeigt sich, dass es nur eine Art des Wissens giebt, welche für alle Menschen und für alle Gegenstände sich aus den beiden Fundamentalsätzen der Wahrheit ableitet (*E.* 66).

37. L. 37 B. E. Die Liebe zu Gott oder vielmehr zur Philosophie ist nach Sp. zugleich die stärkste; nichts

kann sie überwinden. — Das Axiom, was die E. erwähnt, ist das im vierten Theile unmittelbar vor L. 1 stehende.

38. L. 38 B. E. Die Liebe zu Gott oder zur Philosophie schützt am stärksten vor den Affekten und vor der Todesfurcht. Der B. dieses L. ist nach den Prämissen leicht; er hat aber durch die Hereinziehung der Quantität etwas Abstossendes, und er verliert seine Kraft, sobald die Seele keine blosse Grösse ist. — Bei der Todesfurcht kommt es z. B. nicht auf die Grösse des ewigen Theiles der Seele an, sondern auch auf die Qualität desselben; haftet das Gefühl stärker an dem Untergehenden (an den Einzeldingen, an den Einzelvorstellungen) als an dem bleibenden Theile der Seele, so ist die Todesfurcht damit nicht zu widerlegen, dass der ewige Theil der Seele der grössere sei. Man kann das kleinere und geistesschwächere Kind mehr lieben als das grosse und mit der dritten Art des Wissens ausgestattete Kind, und die Furcht vor dem Verlust jenes kann deshalb mit der Grösse von diesem nicht beseitigt werden.

39. L. 39 B. E. Nach der gewöhnlichen Ansicht ist ein geschickter Körper nicht sofort mit einer philosophischen Seele verbunden; sondern die reicheren und vielfacheren Wahrnehmungen jenes geben der Seele nur die Mittel, sich ein allgemeines oder philosophisches Wissen daraus zu bilden. Darauf führt auch nur der L. IV. 38, welcher als Beweis citirt ist. Indess ist Sp. durch seinen Parallelismus zwischen Körper und Seele genöthigt, das reichere Wissen der Seele als unmittelbar mit einem geschickten Körper gegeben zu behaupten; ein Satz, der in dieser Fassung der Erfahrung widerspricht.

Immerhin bleibt es ein Vorzug der Ethik Sp.'s, dass er über die Sorge für die Seele und ihre Erkenntniss nicht die Ausbildung des Körpers zurückstellt, wenn man auch seinen Gründen in ihrer geometrischen Fassung nicht beitreten kann. Auch ist der L. zu weit gefasst. Nur das Wahrnehmen gehört hierher; dieses bildet die Grundlage der Erkenntniss und beschafft seinen Inhalt. Für die Erkenntniss ist deshalb nur der Theil des Körpers von Wichtigkeit, der das Wahrnehmen vermittelt. Dagegen erscheinen alle anderen Geschicklichkeiten, wie

Tanzen, Reiten, die Künste eines Jongleurs und Seiltänzers, ohne Einfluss auf die Erweiterung des Wissens. — Auch hätte Sp. bemerken sollen, dass die Ausbildung des Körpers und die Ausbildung des Wissens mit einander kollidiren; das Eine beschränkt das Andere; auch hier musste deshalb die Ethik sich nicht mit dem Lobe von beiden beruhigen, sondern die Grenze zwischen beiden Tugenden bestimmen.

40. L. 40 B. Z. In II. D. 6 ist die Vollkommenheit identisch mit Realität gesetzt; ein Beweis fehlt dafür; ebenso fehlt der Beweis, dass mit der Zunahme der Realität das Handeln des Gegenstandes steigt; aus III. L. 3 E. folgt dies nicht; im Gegentheil, je mehr Seiendes ein Gegenstand enthält, um so mehr kann er mit anderen zum gemeinsamen Handeln zusammentreten; solches gemeinsame Handeln gilt aber für die Einzelnen, die dabei nur partiell mitwirken, nach Sp. als ein Leiden. Der L. 40 ist deshalb ohne Beweis. In dem B. wird nun das Vollkommene zugleich für das Bessere erklärt, und daraus abgeleitet, dass der Verstand (eigentlich das Wissen zweiter und dritter Art) besser und vollkommener sei als die anderen Theile der Seele. Auch hier ist ein Beispiel, wie Sp. ein und dasselbe Wort in verschiedenem Sinne benutzt. Ist Vollkommenheit identisch mit Realität, so muss man sich den L. 40 gefallen lassen; allein am Schluss wird dieses Wort in dem Sinne des Besseren verstanden, was etwas durchaus Anderes und Unbewiesenes ist.

41. E. L. 40. Diese E. ist sehr wichtig, weil hier Sp. noch einmal auf die Einheit Gottes und der menschlichen Seele zurückkommt. Danach ist das Wesen (der erkennende Theil) jeder einzelnen menschlichen Seele von Ewigkeit her in dem Attribut des Denkens Gottes enthalten (I. L. 21), aber nur als ewiger Zustand *(modns)* des Attributs. Trotz dieses Ausschlusses der Zeit lässt Sp. doch eine Seele aus der andern folgen, und die ganze unendliche Folge dieser ewigen Zustände der Seelen macht den Verstand *(intellectus*, nicht das Denken, *cogitatio)* Gottes aus. Dieses Alles ist schwierig; die Dunkelheit kommt von der Verwechslung der Folgen aus dem Er-

kenntnissgrunde mit den Wirkungen aus den Ursachen; eine Verwechselung, die bei Sp. durchgehends Statt hat und mit seinem Prinzip der Substanz zusammenhängt. Die Folgen sind allerdings zeitlos; aber dann sind sie auch alle zugleich und gehören dann zu dem Inhalt des Attributs und nicht zu seinen Zuständen. Letztere sind in der Zeit und entwickeln sich deshalb in einer unendlichen Reihe von Ursachen und Wirkungen. Die Dunkelheit entspringt hier nur daraus, dass Sp. hier ein Drittes erstrebt, nämlich ewige Zustände, die weder Attribut noch reiner Zustand sein können und deshalb unfassbar sind. (Man sehe die Erläuterungen zu I. L. 21, 22 u. 23.)

42. L. 41 B. E. In Th. IV. ist das vernünftige Handeln als das Sittliche dadurch hergestellt, dass es allein ein Handeln ist und die Freiheit enthält; Sp. kann deshalb mit Recht sagen, dass er seine Ethik nicht auf die Unsterblichkeit der Seele gegründet habe. Für die heutige Zeit hat dieser Satz weniger Bedeutung; allein für Sp.'s Zeitgenossen war es ein grosser Gedanke; denn noch hundert Jahre nach ihm haben Mendelssohn und Kant erklärt, dass die Moral ohne das Fundament der persönlichen Unsterblichkeit allen Halt verliere.

43. L. 42 B. Der L. 42 ist nur der veränderte Ausdruck desselben Gedankens, den L. 41 enthält. Da Tugend und Lust bei Sp. identisch sind, so hat der L. 42 für das System Sp.'s keine grosse Bedeutung. Nur im gewöhnlichen Sinne der Worte aufgefasst, erhält der L. 42 jene erhabene Bedeutung, welche ihn zu dem würdigen Schlussstein des ganzen Werkes macht. Der Lohn des sittlichen Handelns liegt in diesem selbst. Mehr sagt Sp. hier nicht; er erkennt an, dass damit nicht alle Schmerzen des Lebens gehoben und beseitigt werden können; er weiss, dass der Mensch als Theil der Natur den leidenden Affekten unterworfen bleibt; allein dies hindert Sp. nicht, die Seligkeit oder die höchste Lust in die Tugend, d. h. in das Handeln, d. h. in das Erkennen zu verlegen. Diese Seligkeit ist ihm weniger Lust als Seelenruhe; damit nähert sich Sp. der Seelenruhe, welche aus dem befriedigten sittlichen Gefühle, aus der Befolgung der Gebote der erhabenen Autoritäten entspringt,

und so trifft Sp. am Schluss seiner Ethik mit den Resultaten der auf realistischer Grundlage erbauten Ethik wieder zusammen.

44. E. zu L. 42. In dieser E. wird die Erkenntniss wieder offen als das höchste und als das sittliche Ziel hingestellt. Es ist merkwürdig, dass zu den Folgen des sittlichen Lebens nach Sp. auch die Unsterblichkeit gehört. Der Unwissende, der nur im bildlichen Vorstellen bleibt, kommt aus dem Leiden nie heraus, und mit seinem Tode hört sein Dasein auf; nur der Weise, welcher philosophisch erkennt, hört niemals auf zu sein. Die Unsterblichkeit der Seele wächst also mit ihrer Erkenntniss.

Mit diesen Betrachtungen schliesst Sp. den V. Theil. Es erhellt, dass die eigentliche Ethik bereits mit dem IV. Theile abgeschlossen ist. Dieser V. Theil beschäftigt sich nur mit Zusätzen und zerfällt in drei Abschnitte. Der erste handelt von den Mitteln, durch welche das Denken die Affekte hemmen und beschränken kann; dieser Abschnitt geht bis L. 20. Der zweite Abschnitt handelt von der Unsterblichkeit der Seele und geht von L. 21 bis L. 23. Der letzte Abschnitt handelt von der dritten Art des Wissens oder von der Philosophie und von den Wirkungen derselben auf das Gefühl, Begehren und Handeln des Menschen und von der mit ihr verbundenen Seligkeit und Unsterblichkeit, von L. 24 bis zu Ende.

45. Ende der Ethik. Wenn bis hier versucht worden ist, an den einzelnen Sätzen dieses Werkes sein Verständniss durch Erklärungen und Kritik zu vermitteln, so darf doch der Leser der Ethik nicht meinen, den Inhalt des Werkes mit einmaligem Lesen sich ganz aneignen zu können. Es gehört dazu ein wiederholtes Lesen und Ueberdenken und Vergleichen der einzelnen Sätze. Im Allgemeinen ist dieser Weg besser als das Studiren der vielen Schriften Anderer, welche über Sp. vorhanden sind. Je mehr der Leser bei dem Autor selbst bleibt, desto mehr wird er ihn allmählich verstehen lernen, und aus diesem Verständniss wird sich allmählich Liebe zu ihm und Bewunderung seiner Grösse in einem Maasse entwickeln, dass er Mühe haben wird, seine Selbstständig-

keit zu wahren und sich dem Autor nicht ganz gefangen zu geben.

Sp.'s Ethik gehört trotz ihrer vielen Mängel zu den erhabensten Werken des menschlichen Geistes, an welches noch die fernsten Zeiten mit Verehrung herantreten werden. Sie gleicht den dunkeln Oelgemälden alter Meister, die nur, wenn man sie in sein Wohnzimmer nimmt und täglich mit ihnen verkehrt, allmählich ihre Klarheit, ihren Reichthum entfalten und durch ihre Grossartigkeit fesseln.

Die Mängel des Werkes sind die Folge, dass Sp. meinte, mit dem Denken allein die Wahrheit erreichen zu können. Deshalb verkennt er die Natur der blossen Beziehungen, bemerkt deren Inhaltlosigkeit nicht, und deshalb entgeht ihm, dass die Seinsbegriffe, welche er seinem System daneben zu Grunde legt, ihren Ursprung doch nur aus der Erfahrung haben, aber um so leichter in Irrthum führen, je weniger der Autor diesen Ursprung zugiebt; je mehr er deshalb ihre Prüfung verabsäumt und sich verleiten lässt, mit solchen ungereinigten Begriffen ein System aufzubauen, das selbst bei der vollendetsten Konsequenz und Harmonie in den Lüften schwebt und keine Gewähr für seine Wahrheit bieten kann. Auf diesem falschen Prinzip beruht auch die Meinung Sp.'s von dem Werthe der geometrischen Beweisführung; diese Methode ist keine besondere, der Geometrie eigenthümliche, sondern die allgemeine des logischen Schliessens (*E.* 79). Eben deshalb ist man nicht im Stande, mit ihr einen neuen Inhalt zu gewinnen; die Besonderung des Allgemeinen muss auch bei ihr aus der Erfahrung entlehnt werden, und damit fällt die angebliche Untrüglichkeit dieser Methode, deren Werth in der Geometrie nur auf der Einfachheit und Anschaulichkeit ihrer Begriffe beruht, welche die Erschöpfung der unendlichen Einzelfälle eines Lehrsatzes durch Anschauung ermöglicht (*E.* 79).

Aber hinter dieser mangelhaften Form und hinter diesen Erschleichungen und Fehlern der Ableitung verbirgt die Ethik Sp.'s einen Inhalt, der durch seine Grösse und Erhabenheit um so mehr in Erstaunen setzt, je tiefer man in ihn eindringt. Dahin gehört insonderheit die Befreiung der Philosophie von den Fesseln des religiösen Glaubens, welche Cartesius noch nicht abzuschütteln

wagte; erst Sp. vollzog diese Befreiung in einem Maasse und in einer Entschiedenheit, dass die Philosophen selbst noch hundert Jahre später ihm zu folgen sich kaum getrauten. Dahin gehört ferner die Reinigung des Gottesbegriffes, oder richtiger, die Beseitigung desselben und die Zurückführung Gottes auf die Substanz der Welt. Es gehört ferner dahin die Beseitigung des Begriffes der Wahlfreiheit und die von moralischen Beziehungen freie Betrachtung der Affekte als natürlicher Zustände; endlich die Begründung des Sittlichen auf das Seiende, auf die Gesetze der Selbsterhaltung und des Nutzens. Allerdings hat Sp. dabei das sittliche Gefühl der Achtung und seinen Gegensatz zur Lust verkannt; allein er hat dennoch die richtige Ahnung gehabt, dass das in der menschlichen Gemeinschaft geltende Sittliche nur ein Positives ist, was blos auf der Macht des Gebietenden beruht, und dass das letzte Ziel aller ethischen Entwickelung sein muss, das Sittliche mit dem Nutzen und der Lust in volle Uebereinstimmung zu bringen, so dass zuletzt für den vernünftigen Mann jenes Gebot der Autoritäten entbehrt werden kann, und die Erkenntniss des Wahren und Nützlichen zureicht, um ihm und Andern ein seliges Leben zu bereiten (Bd. IX. der Philos. Bibliothek).

Ende.

Druck von Gebrüder Grunert in Berlin.

Philosophische Bibliothek.

Bisher erschienen in wöchentlichen Heften à 5 Sgr.:

Aristoteles, Poëtik, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Prof. Dr. Ueberweg	1 Heft.
Baco v. Verulam, Neues Organon, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von J. H. v. Kirchmann	5 „
Berkeley, Abhandlung über die Principien der menschlichen Erkenntniss, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Prof. Dr. Ueberweg	1 „
Condillac, Abhandlung über die Empfindungen, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Dr. Johnson	3 „
Descartes, Diskurs über die wissenschaftliche Methode, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von J. H. v. Kirchmann	1 „
— **Untersuchungen über die erste Philosophie,** übersetzt und mit Anmerkungen versehen von J. H. v. Kirchmann	1 „
— **Principien der Philosophie,** übersetzt und erläutert von J. H. v. Kirchmann	4 „
— **Ueber die Leidenschaften der Seele,** übersetzt und erläutert von J. H. v. Kirchmann	2 „
Grotius, Recht des Krieges und Friedens, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von J. H. v. Kirchmann	10 „
Hegel, Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften, mit Einleitung versehen von Prof. Rosenkranz	6 „
Hume, Untersuchungen über den menschlichen Verstand, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von J. H. v. Kirchmann	2 „
Kant, Kritik der reinen Vernunft	6 „
— **Kritik der praktischen Vernunft**	2 „
— **Kritik der Urtheilskraft**	4 „
— **Anthropologie**	3 „
— **Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft**	3 „
— **Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik**	2 „
— **Logik**	2 „
— **Grundlegung zur Metaphysik der Sitten**	1 „
— **Metaphysik der Sitten**	4 „
— **Kleinere Schriften zur Logik u. Metaphysik,** I. Abth.	2 „
— „ „ „ „ II. „	2 „
— „ „ „ „ III. „	2 „
— „ „ „ „ IV. „	2 „
— **Kleinere Schriften zur Ethik,** I. Abth.	3 „
Kirchmann, v., Einleitung in das Studium philosophischer Werke	1 „
— **Die Grundbegriffe des Rechts und der Moral als Einleitung in das Studium rechtsphilosophischer Werke**	2 „
— **Erläuterungen zu Kant's Kritik der reinen Vernunft**	1 „
— **Erläuterungen zu Kant's Kritik der praktischen Vernunft**	1 „
— **Erläuterungen zu Kant's Kritik der Urtheilskraft**	1 „
— **Erläuterungen zu Kant's Anthropologie**	1 „
— **Erläuterungen zu Kant's Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft**	1 „
— **Erläuterungen zu Spinoza's Ethik**	2 „
Plato, Der Staat, übersetzt von Schleiermacher und mit Anmerkungen versehen von J. H. v. Kirchmann	6 „
Rosenkranz, Prof., Erläuterungen zu Hegel's Encyklopädie der philosoph. Wissenschaften	2 „

Schleiermacher, Monologen . . . . 1 Heft.
— **Philosophische Sittenlehre,** mit Anmerkungen versehen von J. H. v. Kirchmann . . . . 7 „
Spinoza, Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit, übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Prof. Dr. Schaarschmidt . . . . 1 „
— **Ethik,** übersetzt von J. H. von Kirchmann . . . . 3 „
— **Tractatus theolog.-politicus,** übersetzt von J. H. von Kirchmann . . . . 4 „

Zunächst erscheinen:

Scotus Erigena, De divisione naturae, übersetzt von Prof. L. Noack.
Aristoteles, Metaphysik, übersetzt von J. H. von Kirchmann.

Kritische

Geschichte der Philosophie

von ihren Anfängen bis zur Gegenwart.

Von

Dr. E. Dühring,

Docenten der Philosophie u. d. Staatswissenschaften an der Berliner Universität

Preis 2 Thlr. 10 Sgr.

Kritisch-Philosophische Untersuchungen

von

Dr. Richard Quäbicker.

I. Heft.

KANT's und HERBART's metaphysische Grundansichten

über das Wesen der Seele.

Preis 20 Sgr.

Druck von Gebrüder Grunert in Berlin.

